

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)



UNA METACRÍTICA DEL “ESPACIO PÚBLICO”.

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Juan Antonio González de Requena Farré

Bajo la dirección del doctor

José Luis Pardo Torío

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-3362-1

© Juan Antonio González de Requena Farré, 2011

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Programa de Doctorado
“Metafísica: Cuestiones de Estructura, Historia y Crítica”

UNA METACRÍTICA DEL “ESPACIO PÚBLICO”.

**La construcción discursiva
de la esfera pública.**

Juan Antonio González de Requena Farré.

Tesis de Doctorado.

Director de la Tesis: Doctor José Luis Pardo Torío

Madrid, 2010.

Resumen.

A pesar de que ha sido cuestionada por idealizar la publicidad ilustrada y liberal, la descripción que Habermas entrega de la esfera pública en *Historia y crítica de la opinión pública* constituye un hito crucial cuando se trata de comprender ese ámbito de mediación social –distinto de la privacidad y de los aparatos del Estado– en que es posible la deliberación en común y el cuestionamiento del orden vigente. En esta investigación se introduce una nueva perspectiva de los espacios públicos, mediante una deconstrucción metacrítica de la habermasiana autocomprensión crítico-deliberativa de la esfera pública. Para ello, abrimos tres frentes teóricos sucesivos, que corresponden a características constitutivas de la esfera pública habermasiana: en primer lugar, el emplazamiento habermasiano de la publicidad (la topología de lo social que presupone, sus topofilias y la geofilosofía que proyecta); en segundo lugar, la comprensión habermasiana del discurso, y, en tercer lugar, la fuerza de vinculación ilocucionaria que Habermas le atribuye a la acción comunicativa. En nuestra investigación, no sólo se problematiza la relación constituyente entre espacialidad y política, prestando atención a las diferentes formas de emplazamiento y espaciamento que hacen posible la comparecencia en común y el tener lugar de lo político; también se impugna la concepción del espacio público como un único ámbito comprensivo (racionalmente regulado y neutral) de concurrencia de opiniones e interacción comunicativa, en la medida en que se exponen los márgenes, fracturas y trasfondos constitutivos de las esferas públicas. Además, a la hora de enfrentar la concepción habermasiana del discurso, se revisa cierta “política de la palabra” (o sea, la ecuación entre política y discurso orientado al entendimiento), dando lugar a una comprensión del discurso público-político que enfatiza el acontecimiento de la enunciación y la iniciativa de la voz, la polifonía y exterioridad dialógica de las voces discursivas, las modalidades de apropiación de las voces socio-históricas, así como la textura conversacional (y no argumentativa) del discurso público-político. Por último, más allá de la confianza habermasiana en la capacidad de vinculación ilocucionaria de la acción comunicativa, en nuestra investigación se trata de redescubrir la constitución de las esferas públicas y el sentido de la agencia político-discursiva, en términos de una pragmática radical: desde ese punto de vista, la fuerza performativa del discurso se liga tanto a la potencia del decir y a la iniciativa de la palabra, cuanto a la apropiación socio-histórica del discurso y a sus usos transgresores, a través de los espacios públicos y contrapúblicos.

Índice.

Introducción.	5
Primera parte. Los espacios del espacio público.	21
Capítulo 1. La espacialización de la esfera pública.	22
Capítulo 2. Construcciones espaciales.	36
Capítulo 3. Geofilosofías.	49
Capítulo 4. Topofilias.	69
Capítulo 5. Las fronteras de la República de las Letras.	91
Capítulo 6. Topología y geofilosofía del espacio público habermasiano.	107
Segunda parte. Discurso y publicidad.	136
Capítulo 7. Políticas de la palabra.	137
Capítulo 8. La presencia de la voz.	156
Capítulo 9. La polifonía y el dialogismo constitutivos del discurso.	172
Capítulo 10. La <i>performance</i> vocal.	188
Capítulo 11. El orden del discurso y las relaciones de poder.	199
Capítulo 12. Discurso político e iniciativa de la voz.	218
Tercera parte. La constitución performativa de la esfera pública.	236
Capítulo 13. El performativo: iniciativa de la palabra y convención discursiva.	237
Capítulo 14. La gramática de los actos de habla.	249
Capítulo 15. El trasfondo intencional de los actos de habla.	259
Capítulo 16. El contexto y el acontecimiento de la enunciación performativa.	271

Capítulo 17. La fuerza de vinculación ilocucionaria de la acción comunicativa.	280
Capítulo 18. La interpelación y la exterioridad del Otro.	296
Capítulo 19. El performativo absoluto y la iniciativa política virtuosa.	303
Capítulo 20. La iterabilidad del performativo y la capacidad de resignificación.	316
Capítulo 21. Los actos de habla en el discurso político.	328
 Conclusión. Hacia una pragmática radical.	 338
 Referencias bibliográficas.	 349

Introducción.

La acuñación conceptual del “espacio público” continúa siendo uno de los referentes privilegiados de la discusión teórico-política contemporánea: se siguen analizando las transformaciones estructurales en la esfera pública; tan pronto se declara la irreversible crisis del espacio público, como se pronostica la constitución de una nueva esfera pública; incluso, se promete el reencantamiento o la racionalización del quehacer político, a través de una revitalización del espacio público. A través del significante “espacio público”, resuena toda una serie de connotaciones y se despliega todo un complejo léxico (organizado mediante oposiciones diferenciales): el ámbito privado se contrapone a lo público; la sociedad civil, al estado; los medios de información, a las comunicaciones interpersonales; lo popular, a los públicos, etc. Sin embargo, las distinciones que delimitan la acepción del referente “espacio público” apenas se dejan acotar como un conjunto coherente, ni se pueden reducir a un único centro organizador del sentido; más bien, inscriben cierta dispersión e indecidibilidad en la significación de una esfera pública. Aparentemente, estamos ante uno de esos significantes flotantes o referentes polémicos, cuyo sentido siempre permanece sujeto a los usos estratégicos de la enunciación.

Sin duda, gran parte de la responsabilidad por la actual tematización de la esfera pública ha de atribuírsele a la reconstrucción de la *Öffentlichkeit*, que Jürgen Habermas llevó a cabo en su obra sobre la transformación estructural de la esfera pública (publicado en castellano con el título *Historia y crítica de la opinión pública*). No en vano, numerosas publicaciones sobre la *public sphere* reconocen la deuda conceptual con el texto de Habermas, y asumen la comprensión habermasiana del espacio público, como punto de partida para sus descripciones y redescpciones¹. Ciertamente, la obra

¹ La *Öffentlichkeit* habermasiana no sólo ha sido el referente para numerosos análisis históricos sobre el surgimiento de esferas públicas en escenarios epocales concretos, sino que, además, ha incitado abundantes investigaciones críticas que intentan rescatar la irrupción de esferas públicas alternativas, en los márgenes de la publicidad hegemónica. Por otra parte, la idealización habermasiana de la *Öffentlichkeit* ha servido de punto de partida para las propuestas de democracia deliberativa y para los intentos de reconstruir la eficacia política de una sociedad civil autónoma; pero también ha sido el objetivo de las críticas a cierto universalismo racionalista que habría bloqueado ideológicamente las contradicciones y antagonismos sin los cuales no resulta concebible lo político. Otros ámbitos de recepción de la obra de Habermas sobre la esfera pública han sido el campo de las investigaciones sobre los medios de comunicación, del mismo modo que los estudios politológicos sobre la eficacia de la opinión pública en el sistema político. Para entender la articulación de la discusión en torno a la obra de Habermas sobre la publicidad burguesa, sigue siendo una referencia clásica el libro que recoge las ponencias del congreso que tuvo lugar en 1989, para celebrar la reciente traducción al inglés del libro de Habermas (*The Structural Transformation of the Public Sphere*). Se trata de la obra colectiva, coordinada

de Habermas propone una reconstrucción de la esfera pública que no deja de tener cierta verosimilitud descriptiva y una notable idealidad normativa, a la hora de pensar las opciones de legitimación crítico-emancipatoria de las instituciones del estado democrático de derecho. En ese sentido, algunos intentos actuales de redescrición del sentido de las instituciones democráticas ponen todas sus esperanzas en la deliberación ejercida en la esfera pública, como ámbito privilegiado que hace posible aunar los derechos de participación y la formación racional de la voluntad y la opinión política.

Ahora bien, existen puntos ciegos y disonancias no resueltas en la reconstrucción habermasiana del espacio público, que afectan de paso a ciertas idealizaciones de una democracia deliberativa. De partida, cabe reconocer una marcada ambigüedad en la concepción habermasiana del espacio público, toda vez que se intenta conciliar una reconstrucción postmarxista de las condiciones estructurales de

por C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: The MIT Press, 1992. En ella, se recogen algunos de los aportes fundamentales a la discusión sobre la publicidad habermasiana; entre otros textos: Benhabib, S., "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas"; Eley, G., "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century"; Fraser, N., "Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy"; Garnham, N., "The Media and the Public Sphere"; Ryan, M., "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America". Por cierto, la respuesta de Habermas a sus críticos fue incluida en *Habermas and the Public Sphere*, y posteriormente se convertiría en el Prefacio a la edición alemana de 1990. Este Prefacio de Habermas resulta de sumo interés, ya que arroja una panorámica más precisa del estado de la cuestión en torno a la discusión de la esfera pública habermasiana, en la medida en que las respuestas de Habermas a aquellos críticos por los que se siente interpelado proporcionan un mapa de algunos de los principales frentes a investigar por una teoría del espacio público comprehensiva. Así, por ejemplo, Habermas exhibe una preocupación por contestar a aquellos críticos (como Eley) que han atendido a los aspectos históricos de la reconstrucción habermasiana de la publicidad, objetándole a la *Öffentlichkeit* habermasiana la excesiva estilización e idealización de una publicidad burguesa homogénea e incluyente. En ese sentido, Habermas asume que, junto a la publicidad burguesa hegemónica, se desarrollaron otras publicidades subculturales y otros foros públicos de las clases excluidas. Además, Habermas acoge las descripciones bakhtinianas de la publicidad popular como un ámbito de transgresión del mundo jerárquico dominante; se trata de un tipo de publicidad que, lejos de ser un mero público de la cultura hegemónica, encarnaba un contraproyecto al mundo oficial y la disciplina cotidiana. Habermas también se hace cargo de las críticas feministas relativas a esa exclusión de género que sostenía estructuralmente una publicidad burguesa netamente patriarcal, la cual, en el mismo gesto de trazar la distinción entre lo público y lo privado, confinaba a la mujer al ámbito privado de la vida familiar. Pero, en todo caso, Habermas sostiene que la esfera pública burguesa, al estar basada en los discursos universalistas y en la accesibilidad a la crítica, no generaba una exclusión impermeable del otro, sino que desplegaba las condiciones para su propia autotransformación, al abrir un discurso compartido con quienes elevan reivindicaciones de inclusión. En ese sentido, el Prefacio de 1990 aproxima el enfoque más típicamente frankfurtiano de *Historia y crítica de la opinión pública* (el relato de decadencia de la publicidad ilustrada, hasta devenir manipulación plebiscitaria de masas y pseudointimidad), al proyecto posterior de Habermas de reconstruir una teoría de la racionalidad discursiva basada en la acción comunicativa orientada al entendimiento. Otra obra colectiva que refleja el estado contemporáneo de la discusión en torno a la publicidad habermasiana es el libro de Crossley, N., y Roberts, J. M., (eds.) *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. Algunos de los trabajos recogidos en el volumen abordan la relación entre las concepciones habermasiana y bakhtiniana de la publicidad y del discurso, que es precisamente uno de los aspectos que Habermas consideraba necesario profundizar en su Prefacio de 1990.

desenvolvimiento de una sociedad burguesa (de modo que la esfera pública se vincula a ciertos rendimientos ideológicos funcionales a la dominación de clase burguesa) y, por otra parte, una idealización postkantiana de los principios normativos que hacen posible la constitución de una sociedad civil racionalmente autodeterminada (de manera que el uso público de la razón se liga a la voluntad de ilustración y de legitimación crítico-emancipatoria). Asimismo, resulta significativo el silencio habermasiano sobre las formas populares de publicidad, pero, también, sobre la redistribución del discurso y sobre esas fronteras excluyentes que hicieron posible la clausura de un espacio público letrado en la sociedad burguesa. Por lo demás, si consideramos la posterior deriva teórico-política de Habermas, resulta patente hasta qué punto fue consolidándose cierta comprensión de la esfera pública desde un *moral point of view* postkantiano, que asocia el discurso ejercido en el espacio público, a la racionalización crítico-emancipatoria de las instituciones del estado democrático de derecho. En fin, existen algunas lagunas en la visión habermasiana de la esfera de la *Öffentlichkeit*, derivadas de la autocomprensión normativista y consensual del espacio público como un ámbito comprehensivo de legitimación crítica, basado en la generalización de intereses y en la universalización de los criterios.

Así, pues, parece preciso reconsiderar la reconstrucción crítico-emancipatoria de la esfera pública, y desbordar la simple crítica a las transformaciones en el espacio público, ejercida al alero de cierta autocomprensión ilustrada de la *Öffentlichkeit* y de cierto precompromiso normativo con la racionalidad de la esfera pública. Se trata de deconstruir la acuñación conceptual del “espacio público”, de manera que se exponga tanto la indecidibilidad constitutiva, como las fronteras controversiales que hacen posible la inscripción del significante y los usos estratégicos de la enunciación de la “publicidad”. En todo caso, nuestra deconstrucción del “espacio público” no asume únicamente la forma de un reinscripción histórico-semántica del significante, para remarcar las ambivalencias, escisiones y exclusiones que subyacen a la inscripción de la esfera pública. En nuestra investigación, la deconstrucción del espacio público pasa también por dar cuenta del *tener lugar* de la publicidad y del discurso; se trata de remarcar tanto la apertura y el espaciamiento constitutivos que posibilitan la irrupción de la publicidad, la interacción político-discursiva y la comparecencia en común, cuanto las diversas formas de espacialidad y las distinciones decisivas en que se inscribe el lugar de lo público-político. En ese sentido, la deconstrucción del espacio público pone de manifiesto, en un doble gesto de inscripción, no sólo los espaciamientos, márgenes y

distinciones que atraviesan la semántica histórica del discurso de la publicidad; también, se patentiza la diferencia discursiva, la dispersión de los registros y la deriva intertextual que desbordan cualquier espacialización o localización de la esfera pública. En fin, la espacialidad del discurso (particularmente, el tener lugar de la iniciativa de la palabra y la exposición en común, que sostienen cualquier publicidad) y la discursividad del espacio (en concreto, la investidura significativa de los lugares que nos convocan, así como la distinción decisiva y el ordenamiento simbólico de nuestros ámbitos de coexistencia y apertura a la alteridad) se entrelazan aporéticamente, a través de un juego recíproco de emplazamientos, remisiones e interrupciones, en el que se inscribe nuestra deconstrucción del espacio público.

Por lo demás, nos proponemos llevar a cabo una crítica de segundo orden de la autocomprensión crítico-emancipatoria del “espacio público”, es decir, lo que está en juego es una metacrítica de la “esfera pública”, que rastree la inscripción histórico-semántica de la “publicidad” en la modernidad (básicamente de la esfera pública ilustrada y liberal), aunque atendiendo a otras derivas y distinciones del significante “espacio público”, descuidadas por Habermas. Semejante sentido metacrítico de nuestra indagación evita que el trabajo de deconstrucción se transforme en una deriva errática o en una dispersión ilimitada, pues inscribe en sus condiciones socio-históricas de posibilidad y en el horizonte contingente de lo acontecimental, tanto la autocomprensión crítica y deliberativa de la publicidad (al estilo habermasiano), cuanto la estrategia deconstructiva, que, por sí misma, correría el riesgo de deponer o diferir toda iniciativa de la palabra y la reapropiación del sentido socio-histórico del discurso. En fin, nuestra metacrítica del espacio público habermasiano interpela incesantemente a la autocomprensión normativa, universalista y deliberativa de la publicidad, no sólo invocando las fracturas socio-históricas que imposibilitan la totalización, universalización y autotransparencia de lo social, sino, también, mediante la convocatoria de la exterioridad constitutiva, de la radical apertura y exposición a la alteridad, así como de la irrupción de contrapublicidades, sin las cuales resulta inconcebible la iniciativa público-polémica y la capacidad de redesccripción de nuestras formas de vida. De ese modo, la deconstrucción del espacio público no termina consistiendo en un simple desfondamiento de nuestra iniciativa común; en tanto que metacrítica, trata de concebir las opciones de reapropiación socio-histórica de los emplazamientos del discurso público-político y de la discursividad del espacio público.

Y es que, cuando se desborda el marco de autocomprensión normativa del “espacio público”, se multiplican las interrogantes (meta-)críticas: ¿En qué consiste la espacialidad del espacio público? ¿Cuál es el sentido subyacente a ese tropo histórico-semántico consistente en espacializar nuestras formas de vida político-discursivas? En la inscripción histórico-semántica de la “publicidad”, ¿qué dialéctica se da efectivamente entre la constitución de una esfera pública y la privatización de las formas de vida? ¿Cuáles fueron concretamente los rendimientos y la eficacia políticos de la inscripción de un “espacio público” letrado? ¿Qué relación guardan las formas populares de publicidad y el espacio de los públicos letrados? ¿Qué implicaciones socioculturales y políticas tiene la consolidación del orden literario en que los públicos letrados se inscriben? ¿Qué barreras excluyentes y modalidades de distribución desigual resultan solidarias de la constitución de un espacio público letrado? ¿En qué medida el espacio público constituye un ámbito comprensivo, o cabe hablar de múltiples esferas públicas y contrapúblicas? ¿Cuáles son la topología de lo social, las topofilias y el marco geofilosófico del espacio público habermasiano?

Ahora bien, las interrogantes que subyacen a nuestra investigación no se refieren exclusivamente a la conformación del espacio público en general, sino que comprenden, también, toda una serie de preguntas problemáticas relativas a la constitución discursiva de lo público-político, a la acción político-discursiva, así como a iniciativa y a la capacidad de vinculación performativa, sobre las cuales se sostiene la construcción discursiva de la esfera pública. Al fin y al cabo, en la comprensión habermasiana de la *Öffentlichkeit*, es cierto que la esfera pública tiene connotaciones espaciales, y que se asocia a algunos lugares específicos (salones, cafés, clubes), los cuales concentran un significado privilegiado como ámbitos de mediación social y deliberación compartida. Pero, también, resulta evidente que la publicidad habermasiana se sostiene más que nada en el discurso argumentativo, así como en la fuerza de vinculación ilocucionaria puesta de manifiesto al realizar actos de habla performativos con pretensiones de validez.

En ese sentido, algunas de las preguntas que nos asaltan interrogan el modo en que tiene lugar el discurso y la manera en que se constituye la iniciativa de la palabra: ¿Se puede asimilar el discurso a un marco formal para la construcción de enunciados o a un medio de entendimiento? ¿Hasta qué punto el discurso resulta comprensible al margen del acontecimiento singular de la enunciación, de la irrupción de las voces significantes, de las entonaciones y reacentuaciones expresivas, de la interrupción

alternante de los interlocutores, de la exterioridad dialógica de las voces socio-históricas? ¿De qué manera se imbrican las relaciones de poder y las interacciones discursivas? ¿Se puede actuar al decir, hacer con sólo decir? ¿Cabe aislar una dimensión performativa en el discurso, así como una fuerza pragmática de la enunciación (distinta del significado enunciado)? ¿Dónde radica la eficacia performativa y la fuerza ilocucionaria de la palabra? ¿Cuánto hay de convención, de iniciativa y de circunstancialidad situacional, en la eficacia de los actos de habla? ¿Se pueden tipificar o limitar sistemáticamente los actos de habla? ¿Cuáles son los límites de la eficacia performativa del discurso? ¿Cuánto le debe la fuerza ilocucionaria a la capacidad de recontextualización de la palabra y cuánto a la apropiación socio-histórica del decir?

Otro conjunto de interrogantes concierne a la discursividad de la esfera público-política: ¿hasta qué punto la acción política se vincula a la iniciativa de la palabra? ¿Cuánto hay en el discurso político de conversación y de exposición en común de la exterioridad de las voces singulares? ¿Cuáles son los límites de la acción comunicativa orientada al entendimiento? ¿Cabe concebir la institución de lo público-político a partir del consenso discursivo? ¿Qué papel desempeña la interpelación exterior de un Otro en el discurso público-político? ¿Qué rol desempeña la iniciativa de la palabra en la organización y transformación de la sociedad de la comunicación generalizada? ¿Cómo se constituye performativamente la agencia político-discursiva? ¿Es concebible una apropiación de las voces socio-históricas que nos interpelan, capaz de dar lugar a un habla transgresora y subversiva?

En todo caso, una indagación teórico-filosófica no consiste únicamente en plantear interrogantes, sino, también, en realizar cuestionamientos; en ese sentido, a través de nuestra investigación se despliega todo un entramado polémico de reservas críticas y determinaciones negativas. De partida, ponemos en entredicho los intentos de localizar el espacio público, como si éste constituyera un simple contenedor, neutral y transparente, en el que tendrían lugar las interacciones público-políticas. En el mismo sentido, objetamos los abusos de cierta metafórica espacial, que han sembrado con todo tipo de construcciones topológicas el pensamiento contemporáneo, neutralizando de cierto modo la historicidad y la contingencia acontecimental tanto de nuestras categorías, cuanto de nuestras intervenciones público-políticas. No obstante, nos parece sospechosa la pretensión universalista de lograr una perspectiva no situada, tan global y comprensiva, como desubicada; se trata de una apuesta espacial, marcada por sus propias distinciones decisivas (como la que contrapone lo universal y lo particular,

asimilándolos a lo público y lo privado), y que funda una específica geofilosofía del extrañamiento de lo local. En todo caso, nuestro ejercicio de recuperación del aspecto constitutivo de la espacialidad política no nos lleva a esa nostalgia del lugar (y, a menudo, del territorio), que es tan característica de algunas concepciones comunitaristas de la esfera pública. Y es que, si bien no existe iniciativa público-política que no acote cierto ámbito de acción en común y de exposición ante los otros, que no trace ciertas distinciones decisivas y que no apueste cierta modalidad de emplazamiento y desplazamiento de la actividad compartida, no podemos desconocer que la construcción de nuestros espacios de actividad público-política se lleva a cabo discursivamente, mediante la apertura e inscripción discursivas, así como a través de la investidura simbólica de nuestra coexistencia y comparecencia. En lo que concierne a la textura específica del espacio público discursivamente construido, cuestionamos la idealización de un único espacio público comprensivo, en el que tendría lugar la generalización de intereses y la universalización consensual de pretensiones de validez; semejante espejismo resulta desmentido por la irrupción plural de esferas públicas y de contrapúblicos en las formas de vida modernas.

Por otra parte, al pensar el discurso, nos alejamos de las concepciones instrumentales del lenguaje, que hacen del discurso un mero medio de comunicación, el tubo conductor o canal portador de mensajes transmitidos entre un emisor y un receptor dados. Asimismo, cuestionamos las concepciones representativistas del lenguaje, las cuales presuponen que el discurso se reduce a un conjunto de enunciados referenciales, como si el lenguaje tuviera como única función el informar de un mundo de objetos fijos e independientes, dados al margen de la constitución lingüística del sentido. Y rechazamos el formalismo, ya que reduce la eficacia del lenguaje a la mera disposición de un repertorio de signos estructuralmente determinados, y se limita a codificar las reglas de construcción de los enunciados, esto es, el sistema virtual de la lengua. Nos distanciamos, también, de ciertas concepciones expresivistas del lenguaje, que parecen dar por hecho que el discurso se limita a exteriorizar cierta experiencia interior de la actividad espiritual de los sujetos. Por otra parte, cuestionamos cierta comprensión “mágica” de la eficacia simbólica de la palabra, según la cual la mera nominación verbal tiene un poder constituyente tal, que el lenguaje exhibiría una adámica capacidad inherente de creación soberana. Pero, también, desestimamos los intentos de neutralizar el acontecimiento concreto de la apropiación socio-histórica de la palabra, y rechazamos el énfasis unilateral en la gramaticalización y “puesta en forma” de la pragmática del

lenguaje, así como la pretensión de codificar exhaustivamente las regulaciones discursivas convencionales. De paso, nos alejamos de cierta ideología del texto absoluto, que reduce el lenguaje a una red intertextual de significantes errabundos y a la iterabilidad ilimitada de las huellas, de manera que consagra la autorreferencia del artefacto literario, a expensas del dialogismo constitutivo del discurso. En fin, cuestionamos toda comprensión monológica del discurso, que acalle la polifonía vocal e interanimación dialógica de la enunciación, u omita la exterioridad e interrupción alternante de las voces singulares a través de su exposición en común.

Por lo que respecta a nuestra comprensión de lo político, cuestionamos aquellos planteamientos teórico-políticos centrados exclusivamente en los rendimientos sistémicos de las instituciones, y, de paso, rechazamos todos aquellos enfoques que neutralizan el sentido de la agencia política, ya sea subordinándola a la mera agregación de intereses, o reduciéndola a ciertos procedimientos formales de decisión colectiva. En ese sentido, nos distanciamos de las concepciones instrumentales del poder político, únicamente abocadas a dar cuenta de las formas de acumulación y/o maximización de la capacidad de decisión. En fin, cuestionamos todo intento de despolitizar lo político (esto es, cualquier neutralización del antagonismo y de los conflictos que son constitutivos de la actividad política), ya sea bajo la forma del encuadramiento sistémico o de la concurrencia económica, ya sea apelando al ámbito de las relaciones normativas o de las interacciones éticas. Y es que la agencia política no se desprende mecánicamente de los intercambios y cálculos de intereses operados en el mercado, ni se identifica con las regulaciones normativas o la responsabilidad ética que son propias de la conciencia moral; en todo caso, tampoco corresponde al anónimo desempeño funcional en la trama burocrática de la administración institucional, ni surge automáticamente de la extensión (y distensión) reticular de los dispositivos de poder a través de todo el tejido social. No en vano, sólo hay agencia política, en su sentido constitutivo, si se da la opción de ejercer una apropiación intencional de intereses concurrentes, procedimientos decisionales y dispositivos socio-históricos de poder. Eso sí, nuestras opciones políticas se juegan siempre desde la comparecencia y la exposición a la exterioridad, a través del trazado polémico de distinciones decisivas “para nosotros” (que patentizan la indecidibilidad de todo “nosotros”), y ante la posibilidad de realizar transformaciones subversivas que den lugar a la reinención de lo común.

Ahora bien, en toda indagación hay un cuestionamiento decisivo, y nuestra metacrítica del espacio público habermasiano no es una excepción: nuestra

investigación cuestiona, por sobre todo, cualquier intento de establecer un vínculo inmediato entre la publicidad y el discurso, esto es, la tentación de establecer una ecuación entre política y palabra, de tal manera que se consagre una concepción comunicativa y consensual del poder político, o de modo que se sobrestime la capacidad que tiene la acción comunicativa tanto para coordinar las interacciones sociales, cuanto para anticipar una comunidad ilimitada de comunicación. En ese sentido, nos distanciamos de aquellas formas de universalismo que pretenden disponer o bien de un metalenguaje universal racionalmente aceptable por todos los implicados en el discurso, o bien de algún procedimiento universalizable de deliberación argumentativa, basado en la orientación discursiva al entendimiento y en la anticipación contrafáctica del consenso.

A partir de este entramado de interrogantes y cuestionamientos, se esbozan los objetivos de nuestra indagación teórico-filosófica. En primera instancia, se trata de realizar una metacrítica de la interpretación crítico-normativa (y consensual) del espacio público. En ese sentido, pretendemos llevar a cabo un análisis discursivo de ese tropo consistente en espacializar el potencial de interacción político-discursiva, al mismo tiempo que rescatamos la espacialidad inherente al tener lugar de la interacción público-política. Por otra parte, se trata de dar cuenta de la compleja dialéctica socio-histórica subyacente a la acuñación y conformación de la moderna “esfera pública” (ligada a la sociedad civil burguesa); todo ello, a través de un examen crítico de diversas interpretaciones que se han hecho sobre el modo en que se forjó la publicidad burguesa. Además, intentaremos poner de manifiesto las formas de exclusión y de distribución desigual del discurso que se asociaron a la conformación de una publicidad letrada, y que limitan la eficacia crítico-normativa del espacio público. En fin, intentaremos reflexionar las opciones de otra publicidad que, más allá del corte público/privado y de la representación general de los intereses atomizados, resulte de la exposición en común de los singulares.

En lo referente a la construcción discursiva del espacio público, pretendemos restablecer la relevancia que, en la constitución y eficacia del discurso, tienen la iniciativa de la palabra, el acontecimiento enunciativo, la entonación y reacentuación expresivas, así como la exposición en común de las voces significantes. En ese sentido, nuestra investigación consiste en una exploración del tono expreso, de la polifonía dialógica, de la exterioridad interpelativa y de la interacción fática, que caracterizan la eficacia concreta del discurso. Pero, además, intentaremos elucidar la conformación de

ciertos actos discursivos, que aparentemente tienen la peculiaridad de cumplir autorreferencialmente el acto que enuncian, con tan sólo designarlo; en fin, se trata de clarificar tanto el sentido de las expresiones realizativas y del performativo, cuanto la eficacia que aporta la fuerza ilocucionaria. De ese modo, (a contrapelo de un orden político-discursivo centrado en la puesta en forma, en la codificación y el encuadramiento regulador, así como en la disposición representativa e instrumental de los signos) no sólo trataremos de dar cuenta de la potencia asociada al decir, sino que, además, nos haremos cargo del complejo nexo entre voz, palabra y acción, y, particularmente, del vínculo que existe entre la instancia discursiva, los actos de habla, la praxis política y la conformación de una esfera pública. Por lo demás, nuestra investigación atiende al creciente interés que, en el discurso político contemporáneo, se ha desatado por la toma de la palabra, así como por la preferencia de la voz significativa y el acto performativo, en tanto que opciones decisivas de la acción política. De hecho, nos proponemos interrogarnos a qué se debe esta inscripción de la acción política, en términos de la voz o del performativo. En fin, lo que está en juego en nuestra investigación, aquello que nos da que pensar, no es sino este entrelazamiento constitutivo de la palabra y la acción política, aunque el horizonte de sentido (o punto de fuga) de nuestra interrogación también pasa por la brecha que atraviesa la relación entre el discurso y lo político. Ahora bien, no sólo pretendemos explorar los límites y condiciones de posibilidad tanto de la exposición polifónica de las voces singulares, cuanto de la eficacia performativa de la palabra, patentizando la lingüisticidad de lo político y la politicidad del discurso. Además, se trata de establecer el sentido de la agencia político-discursiva, así como las opciones de la iniciativa concreta de la palabra, del ejercicio de la potencia del decir, de la apropiación socio-histórica del discurso y de la resignificación de las prácticas significantes hegemónicas.

Hay ciertas ideas conductoras que guían nuestra investigación (al mismo tiempo que adquieren articulación a través del desarrollo de la indagación):

1. El espacio público-político no constituye un único ámbito neutral y comprensivo de interacción, ni consiste en algún lugar específico que concentre el sentido de la agencia público-política. No es, pues, un espacio o lugar constituido, que simplemente contengan la actividad compartida, sino que, más bien, se trata de una pluralidad de ámbitos constituyentes en que están en juego tanto la apertura y exposición público-políticas, cuanto el propio

espaciamiento de nuestra coexistencia y el tener lugar de la iniciativa común. En fin, el espacio público-político se da como cierto “entre” constituyente, que posibilita tanto el emplazamiento de la espacialidad, como el quehacer público-político.

2. Todo posicionamiento filosófico-político involucra cierta precomprensión espacial al articular la topología de lo social, de los poderes y de las instituciones. También conlleva distinciones decisivas de carácter geofilosófico (sobre el ámbito de lo político, sobre la delimitación de lo público y lo privado, o sobre los elementos, fronteras y trayectos constitutivos del quehacer político), y, por último, topofilias, que localizan imaginariamente la vivencia plena de la actividad público-política y la autotransparencia de lo social.
3. Aunque el espacio público concierne al ámbito del discurso, y se conforma reticularmente a través de la actividad político-discursiva, no se da como una esfera única y comprehensiva en que resulte posible la autotransparencia consensual de lo social. Más bien, aparece siempre ya fracturado tanto por las escisiones y exclusiones en que se sostiene, cuanto por la multiplicidad de públicos y contrapúblicos, que son los partícipes/ destinatarios de las iniciativas y reivindicaciones comunes.
4. Existe un vínculo constitutivo entre lo político, el discurso y el espacio público, que no es de identidad, ni de equivalencia, ni de isomorfismo, ni de fundamentación, ni tampoco de interacción mecánica. Por una parte, se trata de un nexo basado en la exposición en común de cierta exterioridad político-discursiva (la apertura del “entre” que nos reúne y distingue en la unidad/diferencia del discurso y la praxis común; pero, también, la brecha del “contra”, la indecible distinción decisiva del “nosotros” con respecto a algo Otro); en ese sentido, cuando se neutraliza esta exterioridad político-discursiva, no puede darse la iniciativa de la palabra ni la comparecencia en común (y sólo queda el opresivo silencio o el consenso despolitizado). Por otra parte, el vínculo político-discursivo pasa por las opciones de apropiación cruzada, a través del desempeño público-polémico de la palabra, y mediante la capacidad discursiva de resignificar las prácticas compartidas; es decir, radica en la agencia político-discursiva en las esferas públicas y contrapúblicas.
5. El tener lugar del discurso resulta inseparable del espacio público-polémico de aparición y de los dispositivos de poder que regulan estratégicamente lo que se

puede decir; pero, además, es indisociable de la entonación y reacentuación expresiva, de la exposición en común de las voces singulares y de la interanimación dialógica de los enunciados, así como depende de la apropiación socio-histórica del decir y del uso recontextualizador de la palabra.

6. La agencia político-discursiva se ejerce (y se constituye pragmáticamente) a través de la eficacia performativa del discurso y de la fuerza ilocucionaria de la palabra: mediante la incorporación de prácticas significantes que concretan de modo contingente el poder-decir, el poder hacer al decir, y el poder contradecir. Por su parte, la eficacia y fuerza pragmáticas de la enunciación no dependen tanto de las convenciones intencionales, de las regulaciones contextuales o de las ligaduras institucionales, cuanto de la potencia indeterminada del poder decir (al tomar eventualmente la palabra y proferir voces significantes), así como de la capacidad de iteración y resignificación de las interpelaciones socio-históricas (a través de la encarnación, entonación y reacentuación de las prácticas significantes en los cuerpos parlantes).
7. Lo político de la agencia político-discursiva radica en la iniciativa de la palabra litigiosa y en la articulación de las demandas, las cuales trazan divisiones antagónicas decisivas en el espacio público-polémico.
8. La agencia político-discursiva en las esferas públicas y contrapúblicas expone la heterogeneidad y singularidad de las voces, de modo conversacional, polifónico y dialógico, sin anticipar cierta convergencia ideal de los léxicos, ni presuponer la posibilidad de un consenso racional entre los interlocutores.
9. La agencia político-discursiva está constitutivamente marcada por la exterioridad de determinada relación interpelativa: no se trata tanto de la convocatoria ética de un Otro, y de la inclusión de todo excluido, sino, más bien, de cierta apelación polémica o interacción litigiosa (incluyente/excluyente), que reclama una distinción política decisiva, en virtud de la cual cierto “nosotros” se inviste antagónicamente frente a un Otro. En ese sentido, toda agencia político-discursiva aparece fallada e indecible, pues siempre permanece expuesta en el umbral inestable entre nosotros y lo Otro. Pero, además, la exterioridad de la interpelación político-discursiva radica en la diferencia socio-histórica (en la heterogeneidad y falta de contemporaneidad) de las prácticas significantes que incorporamos, así como en la irreducible singularidad que los cuerpos parlantes preservan ante tan diversas

interpelaciones discursivas, toda vez que las resignifican al encarnarlas contingentemente; y es que la interpelación político-discursiva no consiste en que un poder interpelante soberano sujete unilateralmente a los individuos, obteniendo su reconocimiento. La agencia político-discursiva requiere pues de una radical exterioridad interpelativa, que dé opción a las apropiaciones cruzadas de las prácticas significantes y a las distinciones antagónicas decisivas.

10. En la agencia político-discursiva constitutiva de las esferas públicas, la potencia indeterminada de la iniciativa de la palabra y la eficacia performativa del poder decir resultan inseparables de la capacidad de resignificación y de la apropiación transgresora de las prácticas significantes hegemónicas.

Nuestro trabajo de investigación acerca de la construcción discursiva del espacio público y sobre los sentidos de la agencia político-discursiva se divide en tres partes, cada una de las cuales esboza un frente de deconstrucción metacrítica de la esfera pública habermasiana. En la primera parte (“Los espacios del espacio público”), intentamos desbordar la arquitectónica del espacio público habermasiano, al inscribir su topología, sus topofilias y su apuesta geofilosófica, dentro de una matriz más amplia de construcciones espaciales, adhesiones topofilicas y opciones geofilosóficas. No sólo se problematiza la espacialización del espacio público, por considerarla un gesto ideológico de encubrimiento de la diferencia de los modos de producción, emplazamiento y desplazamiento espaciales (al fetichizar un espacio *a priori* que contiene y regula todas las interacciones sociales, garantizando la autotransparencia de lo social). Además, se patentizan los márgenes contingentes que enmarcan la concepción de la esfera pública habermasiana, exponiéndose también las escisiones, exclusiones y ambivalencias que atraviesan la presunta apertura, inclusividad y consensualidad de la *Öffentlichkeit*. En fin, frente a la concepción ilustrada y liberal de la esfera pública que Habermas idealiza (como un ámbito comprensivo, neutral y despolitizado de concurrencia deliberativa, en el que, sin embargo, se dan rendimientos políticos indirectos mediante la legitimación y la crítica), pretendemos exhibir la trama constitutivamente política de toda espacialidad y remarcar el sentido constituyente que el emplazamiento espacial introduce en el tener lugar de lo político. Desde esa perspectiva, la mistificación de una única esfera pública argumentativa inclusiva, universalista y consensual se nos presenta siempre ya fracturada, escindida y atravesada por frentes polémicos en los que irrumpen muy variopintos espacios públicos y

contrapúblicos. En ese sentido, esta parte se hace cargo de algunas de las críticas que se han dirigido contra la concepción habermasiana del espacio público, a saber: que Habermas no da cuenta de la irrupción de las esferas públicas populares que surgieron en oposición a la publicidad burguesa y con formas institucionales y trasfondos normativos distintos (como la solidaridad, en vez del individualismo); o que Habermas idealiza la esfera pública burguesa, dejando de lado su vinculación con la mercantilización capitalista de la República de las Letras; o que Habermas presupone la distinción entre la publicidad y al ámbito privado de la intimidad familiar, reproduciendo exclusiones de género; o que su concepción racionalista y consensual de la esfera pública no le permite hacerse cargo de la irrupción polémica de contrapúblicos².

La segunda parte (“Discurso y publicidad”) pretende desbaratar la ecuación entre política y palabra, en que se basa la idealización discursiva del espacio público habermasiano. Así pues, hemos revisado críticamente ciertas “políticas de la palabra”: su pretensión de fundar la acción política, en la acción comunicativa orientada al entendimiento, así como su ecuación ideal entre *logos* discursivo y ordenamiento político. A esta política de la palabra, centrada en la autorregulación consensual del orden político-discursivo, hemos contrapuesto toda una gama de “políticas de la voz”, que consagran la soberanía vocal constituyente (tal como se hace presente en las aclamaciones populares). Para eludir el logocentrismo que ha marcado a las “políticas de la palabra”, realizamos una exégesis de los sentidos constituyentes de la voz discursiva y del arraigo ontológico de los usos vocales, recurriendo a ciertos acercamientos hermenéuticos. Así, pudimos elucidar cómo la agencia vocal y el oír-hablar patentizan la condición constituyente del involucramiento humano en el mundo: nuestra apertura a la diferencia, la exterioridad del ser-en-el-mundo, y la interpelación de la alteridad en la conversación. Esta interpretación ontológica de la agencia vocal, como involucramiento conversacional, interpelación y apertura a la alteridad, nos permitió cuestionar tanto la reducción visu-espacial del discurso y su subordinación al orden de la representación, como toda totalización sinóptica del discurso, que pretenda disponer el oír-hablar, bajo la forma de estructura o espaciamento relacional. En esta parte, también se establecen los prolegómenos para una teoría del discurso en términos de agencia vocal, que pretende hacerse cargo de la iniciativa de la voz significativa y del

² Garnham, N., “The Media and the Public Sphere”, en C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: The MIT Press, 1992, pp. 359-360.

involucramiento situacional y corporal de la palabra, del tener lugar del discurso y del acontecimiento de la enunciación, de las entonaciones y reacentuaciones socio-históricas del lenguaje, así como de la interpelación dialógica y de la exterioridad polifónica de las voces singulares. Asimismo, se trata de dar cuenta tanto de la escenificación de la *performance* vocal, cuanto de las relaciones de poder y los dispositivos de control que intervienen en la regulación de lo que se puede decir en el discurso (todo ello desde la perspectiva de los regímenes de sonoridad que distribuyen diferencialmente la competencia vocal y la capacidad de decir y hacer callar). Por último, en esta parte, se vincula la acción público-política con la toma de la palabra y con la exposición pública de las demandas socio-históricas (frente a la opción privada de la “salida”). Además, se suministra una interpretación “conversacional” (y no argumentativa) del discurso político, la cual considera que, para la agencia político-discursiva, resulta constitutiva tanto la exposición en común de las voces singulares, cuanto la exterioridad de las voces involucradas en ese diálogo persuasivo, que nos convoca como agentes político-discursivos.

La tercera parte (“La constitución performativa de la esfera pública”), explora la teoría de los actos de habla, y procura establecer las condiciones de posibilidad y límites del acto performativo, con el propósito de desarticular el nexo que habermas establece entre la fuerza de vinculación ilocucionaria y la constitución discursiva de lo social. En ese sentido, se desbroza ese complejo plexo contingente que presupone la actuación performativa: las convenciones intencionales que regulan los actos de habla, la enunciación autorreferencialmente cumplida en la propia instancia de discurso, la iniciativa del agente, el arraigo corporal de las prácticas significantes y de los actos discursivos, la iterabilidad y el poder de recontextualización ejercido en el performativo, así como la capacidad de apropiación socio-histórica de la eficacia de la palabra. Además, se recogen las primeras formulaciones del sentido de la fuerza ilocucionaria (esa fuerza pragmática de la enunciación, distinta del significado enunciado), y esboza una de las problemáticas que atraviesan nuestra indagación: y es que la fuerza ilocucionaria no sólo remite a la capacidad de regulación convencional y de vinculación institucional de los actos de habla, sino, también, a la apropiación socio-histórica de la eficacia discursiva y a la potencia de ruptura y resignificación. En fin, ya se insinúa el enfoque de una pragmática radical, alejada de toda tentación formalista de gramaticalizar los juegos de lenguaje y sistematizar criteriológicamente la potencia performativa de la enunciación. Además, esta parte incursiona en la teoría de la acción

comunicativa que enmarca la concepción habermasiana de la publicidad, y revisa la propuesta de interpretar la fuerza pragmática de los actos de habla desde el punto de vista de la vinculación normativa ligada al desempeño de pretensiones de validez universalizables, así como a la aceptabilidad racional y a la anticipación del consenso en una comunidad ilimitada de comunicación. Como contrapunto, este capítulo presenta cierta crítica práctico-política del universalismo normativo-procedimental y de la mistificación universalista de la situación de habla, que caracterizan a la teoría de la acción comunicativa. Y es que hay un acto de habla, la interpelación, que patentiza la exterioridad radical de los afectados-excluidos en la comunidad de comunicación, pero, también, de las partes sin parte en el reparto de la producción social. Finalmente, se abordan explícitamente las opciones de conformación de esferas contrapúblicas y el sentido polémico de la agencia político-discursiva y, así como sus nexos con la iniciativa fática y con la eficacia performativa de la palabra. En esta parte, las opciones de la agencia político-discursiva se vinculan tanto a la potencia indeterminada del decir, cuanto a la iterabilidad social del discurso y a la capacidad de resignificación; en ambos sentidos, se abre la posibilidad de un habla transgresora y un discurso subversivo.

En la conclusión, esbozamos el marco para una comprensión de la agencia político-discursiva alejada de los intentos de gramaticalizar los juegos de lenguaje, de universalizar pretensiones de validez o de tipificar formalmente los actos de habla: se trata de asumir decididamente la exposición público-polémica del discurso, la exterioridad de las voces singulares y el sentido litigioso de la iniciativa político-discursiva en los espacios públicos y contrapúblicos.

Primera parte.

LOS ESPACIOS DEL ESPACIO PÚBLICO.

Capítulo 1.

La espacialización de la esfera pública.

Sostener la espacialidad del espacio público puede parecer una obviedad; casi una tautología. Sin embargo, son abundantes las implicaciones problemáticas que tiene semejante asociación de la iniciativa común, de la deliberación compartida o de la comparecencia polémica, con algún espacio o esfera público-política. Desde luego, en la emblemática reflexión de Habermas sobre las transformaciones estructurales de la *Öffentlichkeit*³, se torna patente la compleja relación que existe entre publicidad y espacialidad. Aunque cabría observar que el término empleado por Habermas (*Öffentlichkeit*) no alude directamente a referencia espacial alguna, no obstante, los usos del significante le suministran indudables connotaciones espaciales al término, recurrentemente asociado –por Habermas– a cierto ámbito, esfera o espacio, tan complejamente articulado, como localizable en ciertos dominios de la interacción humana.

Desde la perspectiva habermasiana, la mencionada *Öffentlichkeit* consistiría básicamente en cierta “esfera en que las personas privadas se reúnen en calidad de público”⁴. Se trata, eso sí, de un ámbito –sostenido en la deliberación crítica– que se caracterizaría por su apertura y accesibilidad general, más que una escenificación representativa en que simplemente se desplegara el reconocimiento de la notoriedad⁵. No en vano, el repliegue privatista de la esfera pública, así como la mediatización y representación manipuladora de la notoriedad pública, constituyen –según Habermas– las principales figuras que adopta actualmente la crisis de la *Öffentlichkeit*⁶. A pesar de las reservas ante la simplificación que ello pudiera implicar, Habermas llega incluso a exponer gráficamente el esquema de ámbitos sociales que patentizaría la compleja articulación de la publicidad, en su fase clásica en el Siglo XVIII⁷:

³ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1994. El título original de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, se tradujo al castellano de un modo sesgado, debido a ciertas exigencias editoriales (no sin las reservas del traductor, que intentó conservar en el subtítulo el sentido del título original). Me remito a la advertencia del traductor, en Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., p. 40.

⁴ Ibid., p. 65.

⁵ Ibid., pp. 41-42

⁶ Ibid., pp. 188-189, 227 y 257.

⁷ Ibid., p. 68.

Ámbito privado

Publicidad burguesa
(Ámbito del trabajo
mercantil y del trabajo
social)

Espacio celular de la
pequeña familia
(Intelectualidad pequeño-
burguesa)

Publicidad política.
Publicidad literaria
(Clubs, Prensa)

“Ciudad”
(Mercado de bienes
culturales)

Esfera del poder público

Estado
(Ámbito de la “policía”)

Corte
(Sociedad aristocrático-
cortesana)

Como se puede apreciar, por más que Habermas insista en que el espacio de la publicidad se abre en el ámbito privado de las personas que se reúnen en público, la ubicación de la publicidad aparece distribuida a través de una compleja articulación de líneas divisorias: por una parte, entre lo social y lo estatal, entre el ámbito de la publicidad de los propietarios privados reunidos en público y la esfera del poder público; pero, también, entre la privacidad burguesa y el raciocinio público, o entre la privacidad del propietario y la intimidad del sujeto que se autoconcibe genéricamente como “hombre”⁸. Al fin y al cabo, —como Habermas sostiene— la esfera del público arraiga en los propietarios burgueses públicamente reunidos, y en la esfera de la intimidad familiar, de manera que la subjetividad del individuo privado aparece inserta en la publicidad, en tanto que la publicidad del raciocinio literario hace posible una autocomprensión literariamente (o sea, públicamente) mediada de la intimidad subjetiva⁹.

Cohen y Arato observan que Habermas cruza la diferenciación entre sociedad civil y Estado, con la distinción tradicional entre público y privado, de modo que se obtiene una matriz cuatripartita (en la medida en que se divide cada esfera, la pública y la privada, en dos):

⁸ En palabras de Habermas: “La línea de separación, fundamental en el presente contexto, entre Estado y sociedad escinde a la esfera pública del ámbito privado. El ámbito público se limita al poder público —aún contamos a la corte en él—. La «publicidad» propiamente dicha hay que cargarla en el haber del ámbito privado, puesto que se trata de una publicidad de personas privadas. En el seno del ámbito reservado a las personas privadas distinguimos, por consiguiente, entre esfera privada y publicidad. La esfera privada comprende a la sociedad burguesa en sentido estricto, esto es, al ámbito del trabajo mercantil y del trabajo social; la familia, con su esfera íntima, discurre también por sus cauces. La publicidad política resulta de la publicidad literaria; media, a través de la opinión pública, entre el Estado y las necesidades de la sociedad”. (Ibid., p. 68).

⁹ Ibid., pp. 87-88.

“Privada: esfera íntima (familia) economía privada
 Pública: esfera pública autoridad pública (Estado)”.¹⁰

Desde ese punto de vista, –argumentan Cohen y Arato– se podría especificar un rol específico para cada una de las esferas, por más que Habermas sólo mencione el tipo de rol que corresponde a la esfera privada, el de *homme*, ese individuo emancipado en la esfera íntima, que se corresponde con el propietario burgués independiente. Según Cohen y Arato, en la estructura social cuatripartita que Habermas esboza, también cabe especificar los papeles públicos del ciudadano y el súbdito:

“Privada: ser humano (*homme*) burgués
 Pública: [ciudadano] [sujeto]”.¹¹

Ahora bien, Cohen y Arato consideran que existe una marcada ambigüedad en las diferenciaciones que Habermas introduce en su temprana obra sobre las transformaciones estructurales de la publicidad, toda vez que se desdibuja el lugar de las asociaciones de la sociedad civil y el rol de la actividad ciudadana en la estructura cuatripartita de lo social. En ese sentido, –según Cohen y Arato–, Habermas se habría visto condicionado en su concepción del lugar de la publicidad por cierta desconfianza marxista ante la identificación ideológica del *homme* y el burgués; de ese modo, en la propuesta habermasiana, parece sustituirse la desdiferenciación burguesa entre el *homme* y el propietario independiente, por otra desdiferenciación inversa: la del cumplimiento de un nexo real entre el *homme* y el ciudadano de la sociedad-Estado. En consecuencia, la concepción habermasiana de la publicidad terminaría desconociendo las modalidades de autodeterminación interna y las formas de mediación ejercida en las múltiples asociaciones de la sociedad civil. Así, pues, –para Cohen y Arato– la asociación habermasiana entre el ideal normativo de la esfera pública moderna y, por otra parte, la diferenciación del Estado y la sociedad civil se malograría. Habermas parece relatar finalmente una narración de decadencia, cuyo desenlace consiste en la estatización y desdiferenciación de la sociedad civil (en virtud del intervencionismo estatal, el corporativismo, la colonización de la esfera íntima y la masificación de la

¹⁰ Cohen, J. L., y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 259.

¹¹ *Ibíd.*

publicidad literaria, así como la crisis del parlamento y la transformación del debate político en publicística plebiscitaria y manipulación de masas), en vez de dar cuenta de las opciones de socialización del Estado, a través de la mediación democrática ejercida en las asociaciones intermedias de la sociedad civil¹². Más tarde, Habermas articularía positivamente el potencial emancipatorio del componente normativo implícito en la publicidad políticamente activa que se ejerce en la sociedad civil (la comunicación libre de dominación, la universalización deliberativa, así como la legitimación racional y crítica), al reconstruir los procesos de formación democrática de la voluntad y las instituciones del Estado de Derecho, en el marco de una racionalidad discursiva inherente a la acción comunicativa orientada al entendimiento.

En todo caso, en el modelo de la publicidad burguesa que Habermas esboza en *Historia y crítica de la opinión pública*, los ámbitos de la intimidad subjetiva, de la privacidad burguesa y de la publicidad de las personas públicamente reunidas, se solapan y entrelazan; pero, al mismo tiempo, se presupone una estricta separación entre los ámbitos público y privado, de modo que la misma publicidad, mediadora entre el Estado y la sociedad, se incluía en el ámbito de lo privado¹³. Asimismo, en el modelo de la publicidad burguesa, la publicidad conectaba el raciocinio público con la fundamentación legislativa del poder político (y con la crítica de su ejercicio)¹⁴. De ese modo, la publicidad, en su forma específicamente burguesa, se extiende reticularmente desde la sociedad burguesa de personas privadas y hasta el ámbito público del poder estatal, garantizando complejas formas de mediación (tanto de la subjetividad, como de la sociedad y del poder político): la mediación reflexiva del autoentendimiento, la mediación deliberativa de las necesidades sociales y la mediación crítica de las iniciativas políticas. En ese sentido, la concepción habermasiana de la esfera pública, así como el relato de su institucionalización contradictoria y decadencia, pone de relieve tres aspectos dialécticamente interrelacionados de la *Öffentlichkeit*, a saber: su condición de publicidad *burguesa* (basada en la concurrencia –como público raciociante– de los propietarios independientes); su condición de publicidad *liberal* (garantizada mediante derechos que salvaguardan la autonomía frente al poder estatal), y su condición de

¹² Ibid., pp. 251-291.

¹³ *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., p. 203

¹⁴ Ibid., p. 205.

publicidad *democrática* (que posibilita la formación racional de la voluntad política, la racionalización de la autoridad pública y el control parlamentario)¹⁵.

En su artículo enciclopédico sobre la esfera pública¹⁶, Habermas refuerza las connotaciones espaciales de la publicidad, al insistir en que ésta constituye un ámbito o dominio de la vida social. También en este caso, la apertura y accesibilidad son características distintivas de la esfera pública: se trataría de un ámbito accesible a todos los ciudadanos, sostenido por el intercambio comunicativo y la formación de opinión pública, y en el que los individuos privados concurren para conformar un cuerpo público (el cual eventualmente puede estructurarse de un modo más amplio, gracias a interacciones comunicativas como las desplegadas en los medios de comunicación social)¹⁷.

Aparentemente, la espacialización de la publicidad se acentúa (al mismo tiempo que el espacio público se deslocaliza) en escritos jurídico-políticos como *Facticidad y validez*, en que Habermas caracteriza el espacio o la esfera público-política, bajo la forma de una estructura de comunicación, ligada al propio espacio social que se comparte intersubjetivamente en la acción comunicativa¹⁸. En ese sentido, –para Habermas– el espacio público-político (arraigado en el mundo de vida intersubjetivo, a través de la sociedad civil) no se deja acotar como un entramado institucional o un sistema organizativo autoclausurado. Más bien, constituye una estructura espacial que, si bien puede asociarse a ciertas infraestructuras espaciales y trazados internos de límites, exhibe “horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior”¹⁹, y eventualmente, puede generalizarse y asumir formas abstractas, desconectadas del contexto inmediato, como ocurre en las redes mediáticas. En palabras de Habermas:

“Todo encuentro que no se agota en contactos restringidos a la observación recíproca, sino que se nutre de la mutua atribución y suposición de libertad comunicativa, se mueve en un espacio público constituido lingüísticamente. Este espacio está abierto en principio a posibles participantes en el diálogo que, o bien están ya presentes, o bien pueden sumarse. Pues son menester providencias especiales para cerrar tal espacio lingüísticamente constituido contra el acceso de

¹⁵ Cohen, J. L., y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., pp. 252-253.

¹⁶ Habermas, J., “The public sphere: an encyclopedia article (1964)”, en *New German Critique*, nº 3 (Otoño de 1974), pp. 49-55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ Habermas, J., *Facticidad y validez*. Valladolid: Trotta, 2000, pp. 439-441.

¹⁹ *Ibid.*, p. 440.

terceros. Esta estructura espacial de encuentros simples y episódicos, fundada en la acción comunicativa, puede generalizarse y recibir continuidad en forma abstracta para un público más grande de sujetos presentes. Para la infraestructura pública de tales *asambleas*, actos, exhibiciones, etc., ofrécense las metáforas arquitectónicas del espacio construido en derredor: hablamos de foros, escenas, ruedos, etc. Estos espacios públicos permanecen todavía ligados a los escenarios y teatros concretos de un público presente. Pero cuanto más se desligan esos espacios públicos de la presencia física de éste y se extienden a la presencia virtual (con los medios de comunicación de masas como intermediarios) de lectores, oyentes y espectadores diseminados, tanto más clara se vuelve la abstracción que el espacio de la opinión pública comporta, pues no consiste sino en una generalización de la estructura espacial de las interacciones simples”²⁰.

Así, pues, la reflexión habermasiana sobre la esfera pública insiste en la accesibilidad, en la inclusividad y capacidad de generalización de los contextos, que serían característicos del espacio intersubjetivamente compartido de la publicidad, en la medida en que ésta se sostiene comunicativamente. En fin, los usos y connotaciones espaciales de la *Öffentlichkeit* habermasiana nos permiten entender las vacilaciones de los traductores a la hora de hacerse cargo del sentido de este término: la traducción anglosajona del término explicita el componente espacial de la *public sphere*, en tanto que algunas traducciones al español apuestan por conservar la metafórica espacial, y optan por referirse al “espacio público”²¹.

Pero no sólo la reflexión habermasiana sobre la publicidad le ha conferido algún tipo de espacialidad a la acción en común y a la interacción comunicativa; de hecho, hallamos una explícita referencia espacial en algunas de las más relevantes reflexiones contemporáneas sobre lo público, como las de Hannah Arendt y Richard Sennett. En las meditaciones de Arendt sobre la iniciativa común y la actividad política, lo “público” se remite a cierto espacio de aparición en que los hombres actúan en común y se comunican discursivamente²². En ese sentido, Arendt espacializa la publicidad como esa esfera pública de aparición en que tiene lugar nuestra presentación en común, de

²⁰ Ibid., p.441.

²¹ Véase la nota del traductor de *Facticidad y validez*, op. cit., p. 441.

²² Arendt, H., *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005, pp. 224-226.

modo visible y audible para todo el mundo²³. Pero, por otra parte, esta presencia y reconocimiento interhumanos, al mismo tiempo que garantizan un nexo y nos reúnen en torno a un mundo común, nos separan y distinguen. Como aquello que está en medio y entre nosotros, como la simultánea presencia de múltiples perspectivas de un mundo en común, la esfera pública “impide que caigamos uno sobre el otro”, así como hace posible la manifestación y reconocimiento de la distinción de nuestra perspectiva²⁴.

A pesar de las tentaciones de localizar la iniciativa común en la esfera pública de la *polis*, la ciudad-estado, lo cierto es que Arendt problematiza todo intento de circunscribir la esfera pública dentro de límites y fronteras. No en vano, aunque las fronteras territoriales y las limitaciones legales (o sea, las fronteras de la *polis*, aseguradas por la distribución de murallas y estructuras legales) asignen un espacio duradero para la esfera pública, sin embargo la ilimitación de la acción política, que es tanto como decir la productividad ilimitada de las interrelaciones humanas y las iniciativas comunes, siempre pueden desbordar estas fronteras territoriales y las limitaciones de la ley²⁵. En fin, la esfera pública de aparición (y la *polis* como esfera de libertad) no resultan localizables en la situación física de cierta ciudad-estado, pues conforman un espacio de aparición potencial que se extiende entre las personas que viven juntas en común, actuando y hablando juntas, de modo que la presencia y aparición de otros garantice la realidad de un mundo en común. Este espacio potencial de aparición, sin más localización que el “entre” de nuestra interacción común, constituye –según Arendt– el presupuesto de toda constitución formal de una esfera pública y de una estructura política²⁶.

A propósito de la esfera pública arendtiana, se ha planteado la existencia de dos modelos distintos de espacio público, que conviven en la meditación de Arendt sobre la política: un espacio público agonista y un espacio público asociativo²⁷. Según Seyla Benhabib, el espacio agonista consiste en el ámbito de aparición de la preeminencia, donde se compite por reconocimiento y aclamación; se trata de un espacio tan basado en la competencia y en la individualización, como en la dominación (ejercida por el héroe

²³ *Ibíd.*, p.71.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 73 y 77.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 218-219 y 221-225.

²⁶ *Ibíd.*, p.225.

²⁷ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992, pp. 77-80. Véase, también, Benhabib, S., “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Birulés, F., (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 110-111.

guerrero). Su enclave más paradigmático lo constituye la *polis* griega, pero, también, la ciudad-estado del Renacimiento, o asociaciones masculinas como clubes militares, de caza o sociedades secretas. Como contrapartida, Arendt también formula un espacio público asociativo, que emerge allá donde tiene lugar la acción humana concertada y aparece la libertad. Para Benhabib, no se trata de “espacios” en sentido topográfico o institucional, pues cualquier ámbito (incluso lugares aparentemente “privados”, como un comedor en que se desarrolla una reunión de disidentes, o “naturales”, como un bosque en que hay manifestaciones para preservarlo) pueden convertirse en espacios públicos si dan lugar a la acción concertada y a la iniciativa común, coordinada mediante el lenguaje persuasivo. Este espacio público asociativo es el que –según Benhabib– garantiza la apertura de la esfera de la publicidad, pues no excluye interlocutores, ni bloquea temas de la agenda de discusión (privilegiando únicamente temas de publicidad política). Y es que, bajo la premisa de la coparticipación simétrica en el discurso, todas las relaciones asimétricas de dominación pueden ser críticamente tematizadas en el espacio público asociativo²⁸.

También en la reflexión de Sennett sobre el declive del espacio público, topamos con cierta autocomprensión espacial de la publicidad. No en vano, –según Sennett– la interacción y expresión compartida se asocian a un “dominio público” y a una “región especial de la sociabilidad”, que se caracterizan por localizarse al margen del dominio íntimo de la familia y los amigos cercanos, en el ámbito de la ciudad²⁹. Se trataría de una región pública que hace posible el contacto entre extraños y grupos sociales distintos, pero que, al mismo tiempo, sostiene las barreras y las distancias con respecto a la observación íntima (sin las cuales no habría sociabilidad).

En ese sentido, –para Sennett– la vida pública estaría dotada de cierta teatralidad: en ella está en juego la presentación social ante otros, así como la expresión colectiva y la escenificación de ciertas convenciones expresivas compartidas (que subyacen a la vida en común significativa). De ahí, el paralelismo entre la calle y el escenario, símil que le sirve a Sennett como marco para explorar teatralidad de la experiencia expresiva en la esfera pública³⁰. Y es que, tanto en la calle como en el escenario, se plantea un problema de audiencia relativo a la presentación verosímil en un medio de extraños, a

²⁸ Ibid., p. 113.

²⁹ Sennett, R., *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 2002, pp. 47-49.

³⁰ Ibid., pp. 92-93.

través de códigos públicos comunes³¹. Así, pues, –para Sennett– los códigos de convenciones que compartimos en la vida social constituyen la base de una auténtica “geografía pública”, un ámbito de exposición social análogo al escenario, cuyo foco privilegiado ha sido la ciudad cosmopolita³².

Desde esta perspectiva, la crisis del espacio público estaría ligada –según Sennett– a la atomización del espacio social y a la autoabsorción narcisista, así como a la paradójica experiencia del aislamiento en medio de la visibilidad pública, aspectos que caracterizan a las formaciones sociales contemporáneas. De hecho, –para Sennett– la doble obsesión por la intimidad y la comunidad íntima ha generado una erosión de las distancias sociales y de las convenciones expresivas compartidas en que se sostiene la geografía del espacio público³³.

Ciertamente, existen marcadas diferencias entre las comprensiones de la espacialidad de lo público que subyacen a las perspectivas de Habermas, Arendt y Sennett. La discrepancia de Habermas con Arendt radica en que –según Habermas– ésta habría considerado básicamente el espacio de aparición en común como ámbito de comparecencia e interacción prístina, sustento de una esfera pública que autoriza la iniciativa compartida y el poder común; de ese modo, se desatendería la distribución del poder administrativo, así como la lucha por posiciones en el empleo de ese poder administrativo³⁴. En lo que respecta a las diferencias de Habermas con Sennett, todo pasa por la distinta valoración que cada uno de ellos realiza del espacio público representativo: Sennett concentra sus análisis en la teatralidad de la expresión pública, pero –según Habermas– de ese modo se omite la distinción entre la moderna publicidad burguesa y la publicidad representativa (que era característica del Antiguo Régimen). En palabras de Habermas:

“[...] Sennett aplica a la publicidad burguesa clásica los mismos rasgos de la publicidad representativa. Subestima la específica dialéctica burguesa de la intimidad y la publicidad, que en el siglo XVIII consigue una validez incluso literaria con la privacidad, orientada a lo público, de la esfera íntima burguesa. Dado que no distingue suficientemente ambos tipos de publicidad, cree poder cubrir su diagnóstico del final de la «cultura pública» con el desmoronamiento

³¹ Ibid., pp. 95-96.

³² Ibid., pp. 100-101.

³³ Ibid., pp. 567-576.

³⁴ Habermas, J., *Facticidad y validez*, op. cit., pp. 215-218.

en las formas del juego de roles estético de una autorrepresentación distanciadamente impersonal y ceremonial. Sin embargo, la escena enmascarada aparta la mirada ante los sentimientos privados, ante todo lo subjetivo, y viene a formar parte del marco altamente estilizado de una publicidad representativa cuyas convenciones se quiebran ya en el siglo XVIII, cuando los particulares burgueses se constituyen en público y con ello en portadores de un nuevo tipo de publicidad”.³⁵

En suma, existen ciertos matices que diferencian los modos de espacializar la publicidad: ya sea un mayor énfasis en la teatralidad del espacio representativo (Sennett), ya sea la insistencia en la aparición en común y en la interacción compartida que sostienen una esfera pública (Arendt), o bien se trate de remarcar la apertura e inclusividad, en tanto que aspectos claves de los rendimientos crítico-reflexivos del espacio público comunicativamente sostenido (Habermas). Sea como sea, parece que el pensamiento contemporáneo sobre el ámbito público se sirve de la metáfora espacial a la hora de concebir la exposición en común y el estar entre otros.

En todo caso, no faltan los argumentos críticos ante los intentos de espacializar o localizar cierta esfera pública. Por ejemplo, existen críticas dirigidas contra la espacialización de la publicidad, que se basan en las dinámicas de los nuevos medios de comunicación de masas y en la reordenación espacio-temporal que las telecomunicaciones generan. Y es que la publicidad se ha concebido frecuentemente como cierta apertura y accesibilidad general de interacciones comunicativas en las que la experiencia de la simultaneidad estaba localizada, esto es, ligada a la condición espacial de un lugar común; como si la esfera pública se basase en comunicaciones dialógicas “cara a cara”, en un espacio físico singular³⁶. Sin embargo, algunos investigadores de las relaciones entre los *media* y la esfera pública nos invitan a asumir las formas de desanclaje espacio-temporal, asociadas al advenimiento de las telecomunicaciones, que han generado un tipo de “simultaneidad desespacializada”, o sea, un tipo de experiencia que trasciende las fronteras espaciales, de tal manera que la vivencia en el ahora no presupondría la ubicación en un lugar común concreto³⁷. No en vano, las interacciones comunicativas en el mundo social contemporáneo asumen la

³⁵ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., p. 7.

³⁶ Garnham, N., “The Media and the Public Sphere”, en C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: The MIT Press, 1992, pp. 364-365.

³⁷ Me remito a Thompson, J. B., *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 52-53.

forma de telecomunicaciones mediatizadas, que desbordan los contextos de interacción presencial en algún lugar compartido³⁸. De ese modo, las formas de visibilidad (esto es, de exposición y comparecencia ante los otros) basadas en la copresencia se han transformado estructuralmente en los entramados de las telecomunicaciones, dando paso a una publicidad mediática sin lugar³⁹.

Indudablemente, este tipo de crítica a la espacialización de la publicidad alcanza a la versión habermasiana del espacio público, tal y como Thompson argumenta:

“[...] no llegaremos a una comprensión satisfactoria de la naturaleza de la vida pública en el mundo moderno si permanecemos aferrados a una concepción de la propiedad pública que tiene un carácter esencialmente espacial y dialógico, y que nos obliga a interpretar el cada vez mayor papel de la comunicación *mediática* como una caída en desgracia histórica. Al adherirse a la noción tradicional de propiedad pública como co-presencia, Habermas se priva a sí mismo de los medios de comprender las nuevas formas de propiedad pública creadas por los *media*: él las contempla a través del cristal del modelo tradicional, a pesar de que precisamente es este modelo tradicional el que ha sido desplazado. Con el desarrollo de los nuevos medios de comunicación – empezando por la imprenta, pero incluyendo las formas más recientes de comunicación electrónica– el fenómeno de la propiedad pública se ha desvinculado progresivamente de la idea de una conversación dialógica en cierto lugar compartido. Se ha convertido en des-espacializada y no-dialógica, y de manera creciente más vinculada al tipo de visibilidad distintiva producida por y a través de los *media* (especialmente de la televisión)”⁴⁰.

En todo caso, cabría contra-argumentar –como hace Habermas– que las desestructuraciones espacio-temporales (que se desencadenan en el mundo vital, como consecuencia de la omnipresencia global y la simultaneidad desespacializada, desplegadas por las telecomunicaciones mediatizadas) acarrearán nuevas formas de construcción de pertenencias y procedencias, así como una multiplicación de las formas

³⁸ Ibid., p. 122.

³⁹ Ibid., pp. 166-180.

⁴⁰ Ibid., pp. 176-177.

y proyectos de vida⁴¹. Así, pues, la dislocación de la visibilidad involucraría –como contrapartida paradójica– la compleja y múltiple reubicación de los mundos comunicativamente compartidos.

Asimismo, frente a los intentos de espacializar la publicidad, cabría objetar el carácter “metatópico” de la esfera pública, tal y como Charles Taylor argumenta⁴². Al analizar la “esfera pública” como uno de los componentes claves de los imaginarios sociales modernos, Taylor ha trazado una distinción decisiva entre los “espacios comunes tópicos” (que congregan en un lugar determinado a quienes comparten determinado propósito comunicativo) y, por otra parte, la esfera pública (espacio común metatópico), que articula una multiplicidad de espacios en un ámbito mayor e ilocalizable de concurrencia no presencial). En palabras de Taylor:

“Un ejemplo intuitivo de espacio común sería un grupo de personas reunidas con cierto propósito, ya sea en un nivel íntimo para mantener una conversación, o en uno más público para una asamblea deliberativa, un ritual, una celebración, un partido de fútbol o una opera. Llamaré «espacio común tópico» al espacio común generado por una reunión de personas en un cierto local.

La esfera pública es algo distinto. Es un espacio que trasciende cualquier espacio tópico. Podríamos decir que teje una pluralidad de espacios de este tipo en un espacio mayor de concurrencia no presencial. Se considera que el debate que hemos mantenido hoy entre nosotros forma parte de la misma discusión pública que proseguirá mañana en la seria conversación que tendrá otra persona, y en la entrevista del periódico del jueves, etc. Doy el nombre de «metatópico» a esta clase de espacio común no local. La esfera pública que surge en el siglo XVIII es un espacio común metatópico”.⁴³

Eso sí, a pesar de que las personas interactúen a través de diversos contextos comunicativos y medios de comunicación, la esfera pública –en singular– se establece mediante la interrelación de todas estas formas de intercambio y medios comunicativos. De ese modo, el espacio público se sostiene tan sólo en esta interacción, que es capaz de

⁴¹ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit, p. 36.

⁴² Taylor, Ch., *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006, cap. 6.

⁴³ *Ibíd.*, p. 108.

generar una opinión común al margen del poder político, de una manera tan autónoma como impersonal e imparcial, esto es, por encima de cualquier perspectiva privada o parcial (tan sólo se localiza negativamente, por su exterioridad respecto a la esfera del poder y de las perspectivas particulares)⁴⁴. En fin, para Taylor, la esfera pública consolidada desde el siglo XVIII, ese espacio extrapolítico y metatópico –además de secularizado– de acción en común, se define más por la agencia colectiva autónoma (sin una constitución trascendente a la propia acción), que por alguna localización o trazado tópico determinados⁴⁵.

En todo caso, la concepción metatópica del espacio público no suprime totalmente la tropología espacial que tan frecuentemente se hace presente en el pensamiento social contemporáneo. Al fin y al cabo, Taylor sigue refiriéndose a un “espacio público” y a una “esfera pública”, por muy metatópicos que los conciba; además, se sirve de la distinción topológica entre “verticalidad” y “horizontalidad”, para marcar las formas de acceso social. Y es que –según Taylor–, en el orden jerárquico (o sea, “vertical”) del Antiguo Régimen, cuya unidad se encontraba en lo más alto, el acceso era mediado, en tanto que la sociedad moderna (“horizontal”), aquélla que ve emerger una esfera pública, hace posible un acceso directo, ya que todos nos hallaríamos equidistantes del centro, en un ordenamiento igualitario e impersonal⁴⁶.

Otra modalidad de destitución de la espacialización de la publicidad la hallamos en las reflexiones de Lefort acerca de la autoinstitución de lo social en el movimiento democrático moderno⁴⁷. Y es que –según Lefort– la democracia moderna se hace cargo de que la sociedad humana se constituye a través de cierta abertura que le impide clausurarse sobre sí misma⁴⁸. En ese sentido, la democracia moderna establecería una configuración del poder en que éste carece de lugar, pues no remite a algún afuera sagrado ni a algún interior de la comunidad, sino que señala cierta exterioridad (una compleja articulación exterior-interior), a saber: la experiencia de una división o ruptura interna que nos pone en relación en un espacio común⁴⁹. De ese modo, –según Lefort– la institución de la iniciativa común en el régimen democrático se basa en la representación del poder como un lugar vacío, incapaz de enmarcarse en alguna unidad, y que no puede condensar el principio de la ley y el del saber, de manera que éste

⁴⁴ Ibid., p. 113.

⁴⁵ Ibid., p. 120.

⁴⁶ Ibid., p. 186.

⁴⁷ Lefort, C., *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos, 2004.

⁴⁸ Ibid., p. 64.

⁴⁹ Ibid., pp. 67-69.

resulta inapropiable por una comunidad autoclausurada en torno a límites precisos. En suma, el movimiento democrático moderno instituye una escena en que la dispersión se legitima, y que hace vocación de la incertidumbre; ése es el lugar vacío del poder democrático, que desdibuja los contornos de lo social, destituye toda ilusión de una unidad inmanente, así como desincorpora y desterritorializa la iniciativa común⁵⁰.

Ahora bien, por más que desterritorialice la iniciativa democrática y cuestione las representaciones del poder mancomunado como un lugar común autoclausurado, resulta patente que Lefort se mantiene al alero de cierta metafórica espacial en la cual el afuera, la abertura, la exterioridad o el lugar vacío, operan paradójicamente al servicio de la deslocalización y desfundamentación de la forma de vida democrática. Y es que resulta difícil sustraerse a la tropología espacial que atraviesa los imaginarios socio-políticos modernos y nuestra autocomprensión de la publicidad.

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 70-73 y 106.

Capítulo 2.

Construcciones espaciales.

Pero, ¿qué cabría objetar a esta metafórica espacial que recurrentemente irrumpe en nuestra comprensión de la iniciativa público-política? ¿No es la nuestra, acaso, la época del espacio, la época de la simultaneidad, de la yuxtaposición y de la dispersión, tal y como sostiene Foucault⁵¹? ¿No se caracteriza nuestra experiencia contemporánea por una espacialización esencial, que convierte la temporalidad en una matriz espacial de experiencias deshistorizadas, como plantea Jameson⁵²? ¿No se han multiplicado, acaso, los léxicos espaciales en la autocomprensión de la realidad social, como se pone de manifiesto en el estructuralismo o en el postestructuralismo, entre otros?

En todo caso, lo cierto es que la espacialización de nuestros vocabularios intelectuales (así como de nuestro discurso público-político) acarrea consecuencias insospechadas que no conviene perder de vista, pues se traducen en una serie de malentendidos que limitan nuestra comprensión de la práctica discursiva, de la actividad público-política y, significativamente, de la espacialidad del propio espacio. En ese sentido, Bachelard cuestionó la investidura geométrica y la espacialización del pensamiento, por cuanto ésta fija, acota y clausura cartográficamente nuestra imaginación espacial, la cual siempre se muestra evasiva y móvil, en constante desvío y siempre desfijada⁵³. Y es que nuestra experiencia, así como la expresión imaginativa que la explora está expuesta a una siempre inestable dialéctica de apertura y ocultamiento, toda vez que –según Bachelard– el hombre exhibe un modo de ser tan desfijado como entreabierto. De ahí que la tentación cartográfica y la “cancerización geométrica” (Bachelard) del discurso filosófico contemporáneo encubran el intento de formalizar y clausurar definitivamente la experiencia vivida del espacio y nuestra comprensión espacial imaginativa. En suma, paradójicamente, la metafórica geométrico-espacial corre el riesgo de limitar la productividad de nuestra imaginación espacial.

Pero, además, la multiplicación de los “espacios” y de los vocabularios espaciales en la teoría contemporánea podría constituir una trampa ideológica para

⁵¹ Foucault, M., “Espacios otros”, en revista *Versión. Estudios de comunicación y cultura*. México: número 9, abril de 1999.

⁵² Jameson, F., *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial, 1999, pp. 91-92.

⁵³ Bachelard, G., *La poética del espacio*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 250-261.

nuestra concepción de la producción del espacio, como Lefebvre plantea⁵⁴. No en vano, el abuso de los vocabularios espaciales (y la espacialización del pensamiento) nivela los distintos aspectos de la producción del espacio (el espacio concebido, el espacio práctico y el espacio vivido e imaginario)⁵⁵, del mismo modo que salta indiferentemente del espacio social a un espacio mental absoluto y autorreferente. No en vano, Lefebvre considera preciso distinguir tres aspectos en la producción social del espacio:

“Una triada conceptual ha surgido ahora de nuestra discusión, una triada a la que estaremos volviendo una y otra vez:

1. *La práctica espacial*, que comprende la producción y reproducción, así como las localizaciones particulares y las disposiciones espaciales características de cada formación social. La práctica espacial asegura la continuidad y cierto grado de cohesión. En términos del espacio social, y de la relación de cada miembro de una sociedad dada con respecto a ese espacio, esta cohesión implica un nivel garantizado de *competencia* y un nivel específico de actuación (*performance*).
2. *Las representaciones del espacio*, que están ligadas a las relaciones de producción y al ‘orden’ que esas relaciones imponen, y por tanto, al conocimiento, a los signos, a los códigos y a relaciones ‘frontales’.
3. *Los espacios representacionales*, que incorporan complejos simbolismos, algunas veces codificados, otras no, vinculados al lado clandestino o subterráneo de la vida social, así como al arte (el cual podría eventualmente llegar a ser definido no tanto como un código del espacio, cuanto como un código de los espacios representacionales)”⁵⁶.

De esa manera, la metafórica espacial —con que se inviste gran parte del pensamiento filosófico-epistemológico contemporáneo— lleva a cabo una auténtica fetichización de cierto espacio absolutizado, que encubre y nivela las formas de producción social del espacio. Por lo demás, semejante espacio fetichizado consagra —según Lefebvre— la ilusión de transparencia, esto es, la plena inteligibilidad y

⁵⁴ Lefebvre, H., *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991, pp. 3-7.

⁵⁵ Acerca de la distinción de Lefebvre entre espacio práctico, representaciones del espacio y espacios representacionales (o imaginarios), me remito a *The production of space*, op. cit., pp. 33 y 38-39.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 33. La traducción es mía.

neutralidad del espacio, al mismo tiempo que genera cierta ilusión de realidad, o sea, la ilusión del carácter dado y de la simplicidad natural de cuanto se extiende en el espacio, cosificando nuestras experiencias de producción del espacio⁵⁷.

En todo caso, no se trata de cuestionar en bloque cualquier tipo de metafórica espacial, sino, más bien, de cobrar conciencia crítica de la precomprensión del espacio y de las implicaciones práctico-políticas que nuestras metáforas espaciales encierran. Y es que, cuando se convierte en una metáfora flotante y abstracta (incapaz de vincular la producción material del espacio y nuestros espacios metafóricos), entonces la metáfora espacial empobrece nuestra comprensión de la compleja producción social del espacio y del carácter relacional de los espacios socialmente construidos⁵⁸. De hecho, en vez de enriquecer nuestra comprensión del espacio y de la acción público-política, la metafórica espacial se mantiene frecuentemente al alero de una ontología espacial que consagra un espacio absoluto, naturalizado como “campo”, “contenedor” o “sistema de coordenadas” de “posiciones” discretas y excluyentes⁵⁹. En el fondo, esa metafórica espacial que absolutiza el espacio (dejándolo al margen del cuestionamiento crítico) está implícita en numerosos usos del discurso social contemporáneo, como aquéllos que se refieren a “posiciones”, “niveles”, “redes”, “márgenes”, e incluso aparece en los vocabularios que se sirven de la metáfora del “viaje” o del “nomadismo”, para dar cuenta de nuestra experiencia social⁶⁰.

Para evitar la nivelación de nuestras construcciones espaciales, bajo una metafórica espacial anclada en la representación de un espacio tan absoluto y homogéneo, como abstracto, tal vez resulte preciso revisar algunas concepciones filosóficas y poner de manifiesto la heterogeneidad de las precomprensiones del espacio que se despliegan desde el ámbito de los espacios concebidos. Y es que una ojeada sobre la historia del pensamiento filosófico nos permite vislumbrar fructíferas articulaciones de diversas ontologías espaciales posibles, que, sin duda, enriquecen nuestra imaginación y nuestras metáforas espaciales, en la medida en que se torna problemática la concepción geométrica de un espacio homogéneo y absoluto.

Por ejemplo, un acercamiento a la teoría aristotélica del lugar nos expone a una ontología espacial que cuestiona toda visión del espacio como extensión infinita,

⁵⁷ Ibid., pp. 27-30.

⁵⁸ Véase Smith, N. & Katz, C., “Grounding metaphor. Towards a spatialized politics”, en S. Pile (ed.), *Place and the Politics of Identity*. Florence, KY, USA: Routledge, 1993, p. 67.

⁵⁹ Ibid., pp. 73-74 y 78-79.

⁶⁰ Ibid., pp. 68-69 y 75-77.

homogénea y absoluta. No en vano, la ontología espacial aristotélica gira en torno a los lugares (en ningún caso reducibles a la simple forma o a la extensión, ya que el lugar resulta acotado y, a la vez, es separable de aquello que contiene⁶¹). Pero, ¿qué entiende Aristóteles por el lugar? Como establece en su *Física*:

“Admitamos, pues, que 1) el lugar es lo que primariamente contiene aquello de lo cual es lugar, y no es una parte de la cosa contenida; 2) además, el lugar primario no es ni mayor ni menor que la cosa contenida; 3) además, un lugar puede ser abandonado por la cosa contenida y es separable de ella; 4) todo lugar posee un arriba y abajo, y por naturaleza cada uno de los cuerpos permanece o es llevado a su lugar propio, y esto se cumple hacia arriba o hacia abajo”.⁶²

En ese sentido, la ontología aristotélica de los lugares se centra en una caracterización del lugar como el límite continente, o el recipiente primario que contiene aquello de lo que es el lugar propio, y posee una orientación. De ningún modo, cabe confundir el lugar con una indefinida extensión vacía, pues semejante espacio nos enfrentaría a la paradoja de la multiplicación infinita de los lugares, que, además, no serían el continente de nada. Esto es inaceptable para Aristóteles: resulta inconcebible un lugar vacío⁶³. Así, pues, el lugar aristotélico se perfila como un recipiente acotado y relacionalmente ajustado a su propio contenido, y, en rigor, se trata del primer límite inmóvil que encierra a cada cosa. De ese modo, cabe concebir el lugar propio de cada cosa, en el cual ésta permanece o al que es llevada por naturaleza, a pesar de que el lugar pueda ser abandonado por la cosa contenida y sea separable de ella⁶⁴. Pero lo singular de esta topología de lugares relacionales plenos y apropiados a su contenido, (lugares que repletan un universo limitado, sin dar opción al vacío) es que nos permite concebir posiciones firmes, un arriba y un abajo tan definidos como inmóviles, a saber: el centro del universo y el límite extremo del movimiento circular del cielo⁶⁵. En fin, no es difícil percatarse de cuán distinto del espacio absoluto y homogéneo (como un vacío infinito) resulta esta topología aristotélica de lugares plenos y apropiados, concretos y

⁶¹ Aristóteles, *Física*. Madrid: Gredos, 1995, 209b.

⁶² *Ibid.*, 211a.

⁶³ *Ibid.*, 211a-b y 214a.

⁶⁴ *Ibid.*, 211b.

⁶⁵ *Ibid.*, 212a.

relacionales, que permiten una contención precisa de cuanto hay, en un universo continuo, acotado, sin vacíos, y con orientaciones precisas.

Resulta interesante e ilustrativo el contraponer la ontología espacial aristotélica a la concepción geométrica del espacio, predominante en el pensamiento moderno (y que sigue operando como marco de muchas de nuestras metáforas espaciales): la representación del espacio como extensión infinita, homogénea y vacía. Quizás, la forma más consumada de esta nivelación de nuestras construcciones espaciales, bajo una representación formal y abstracta, la encontramos en la concepción kantiana del espacio. De modo significativo, Kant consagra la reducción del espacio a la coextensión, en la medida en que conduce la problemática del espacio al ámbito de la representación: el espacio se configura como una representación presupuesta en nuestra representación de los objetos externos; es el orden de la coextensión en que podemos determinar la figura, magnitud y distancia relativas de los objetos percibidos⁶⁶. En ese sentido, el espacio no es una representación empírica que pueda derivar de mis experiencias externas de lugares concretos; para poder representarme la coextensión de diferentes lugares se presupone –según Kant– la representación *a priori* del espacio, sin la cual no podríamos representarnos ningún objeto ubicado en un lugar concreto. En palabras de Kant:

“El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio”.⁶⁷

Pero, ya que no surge de la relación entre cosas ubicadas en lugares concretos, sino de una representación pura, universal y necesaria, el espacio kantiano es un espacio único y omniabarcador, que comprende y hace posibles las ubicaciones que en él se despliegan. De ese modo, la representación kantiana del espacio constituye una magnitud infinita, en la que están contenidas una cantidad indefinida de

⁶⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2002, p. 67.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 68.

representaciones, y cuyas partes coexisten ilimitadamente⁶⁸. En suma, el espacio kantiano deviene un marco formal y abstracto; es la condición de posibilidad trascendental para nuestra representación de los objetos externos, pero no constituye una estructura ontológica de las cosas mismas⁶⁹. La deriva representativa en la ontología espacial de la modernidad se ha completado; su resultado es una representación formal y abstracta de un espacio absoluto, que vela y nivela las condiciones de producción de la espacialidad.

A pesar de las diferencias entre las ontologías espaciales de Aristóteles y Kant, cabe reconocer en ambas cierto común denominador: una concepción espacial centrada en la relación continente-contenido, que nos permitiría localizar las cosas, dimensionar su extensión y reconocer su orientación. En ambos casos, se trata de una concepción del espacio que privilegia la localización desapegada de entes a la vista, disponibles para la representación externa; en ambos casos, se encubre el modo en que se constituye la espacialidad originaria de nuestro desenvolvimiento mundano. Como Heidegger sostiene, un espacio así dispuesto, reducido a medidas, dimensiones, localizaciones y lugares, no se limita a espacializar nuestro despliegue en el mundo: “desmundaniza” nuestra espacialidad como extensión homogénea, representable mediante un orden de lugares y una determinación de posiciones métricas⁷⁰.

No en vano, Heidegger ha comprendido cabalmente el carácter derivado del espacio representable y disponible como extensión medible, y, consecuentemente, ha llevado a cabo una profunda exégesis del arraigo ontológico de nuestros modos de producir espacialidad, al volcarnos en el mundo, desplegando el espaciamiento de lo que hay. Y es que el espacio disponible como extensión homogénea y orden mensurable sólo resulta representable y tematizable, cuando la espacialidad intramundana de nuestro desenvolvimiento cotidiano (consistente en una trama de sitios y parajes adonde nos orientamos habitualmente) ha perdido la familiaridad tácita de nuestro deambular mundano⁷¹. En ese sentido, para Heidegger, hay un trasfondo más originario de nuestra experiencia espacial, que los lugares determinados o la extensión infinita del espacio homogéneo: en nuestro quehacer y deambular mundanos nos orientamos dentro de un plexo de sitios en los cuales nos resulta inmediatamente cercano algún utensilio de

⁶⁸ Ibid., p. 69.

⁶⁹ Ibid., p. 71.

⁷⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 27-28.

⁷¹ Ibid., p. 119.

nuestro desempeño cotidiano⁷². Así, pues, –según Heidegger– el sitio no es un lugar cualquiera ubicable en el espacio, sino que constituye la colocación, instalación y situación pertinentes de los útiles de que nos hacemos cargo habitualmente. En conformidad con todo un entramado de utensilios y equipamientos, los sitios están orientados a través de los parajes desplegados en nuestro quehacer mundano. En fin, la inmediata cercanía de nuestro involucramiento intramundano y la orientación con respecto a los parajes de nuestro quehacer habitual caracterizan al sitio⁷³. Como lo plantea Heidegger:

“El sitio, constituido por la dirección y la lejanía –la cercanía es sólo un modo de ésta–, tiene ya su orientación por respecto a un paraje y dentro de éste. Lo que llamamos un paraje tiene que ser ya descubierto, si ha de ser posible señalar y hallar los sitios de una totalidad de útiles a la disposición del «ver en torno». Esta orientación del plexo de sitios de lo «a la mano» por respecto a los parajes es lo que constituye lo «circundante», lo «en torno a nosotros», de los entes que hacen frente inmediatamente en el mundo circundante. Jamás empieza por estar dado un plexo tridimensional de lugares posibles, que se llenaría luego de cosas «ante los ojos». Esta dimensionalidad del espacio es embozada aún en la espacialidad de lo «a la mano». El «arriba» es «en el tejado»; el «abajo», el «en el suelo»; el «detrás», el «a la puerta»: todos los «dondes» son descubiertos e interpretados por el «ver en torno» a través de las vías y caminos del cotidiano «andar en torno», no señalados ni fijados midiendo «teóricamente» el espacio”.⁷⁴

Pero –según Heidegger– esta espacialidad intramundana de los sitios que circundamos en nuestro cotidiano quehacer resulta cabalmente comprensible si nos hacemos cargo de la espacialidad de nuestro modo de ser en el mundo (nuestro involucramiento mundano), que consiste siempre en un desalojar y acercar lo que hay, así como en cierta direccionalidad de nuestro desenvolvimiento mundano. De más está decir que la lejanía o cercanía y la direccionalidad de nuestro involucramiento mundano

⁷² Ibid., p. 117.

⁷³ Ibid., pp. 118-119.

⁷⁴ Ibid., p. 118.

no se dejan reducir a distancias medibles⁷⁵. Para Heidegger, este modo de ser, volcado, involucrado y expuesto en el mundo, es el que constituye el trasfondo ontológico constitutivo de toda espacialidad⁷⁶: se trata del estado de abierto de nuestro ser en el mundo, al que resulta inherente el dar espacio (que nos permite situarnos, colocar y trasladar), el hacer frente a un espacio como paraje, el espaciar los sitios de nuestro quehacer, y el abrir espacios en nuestro deambular mundano, al hacernos cargo del mundo⁷⁷.

En el pensamiento contemporáneo, topamos con algo más que una metafórica espacial desbordada. De hecho, en los ambientes del postestructuralismo francés, hallamos toda una redescrición del espacio clásico representativo, de manera que éste resulta deconstruido, para privilegiar la producción del espaciamiento, la deriva y dispersión de los acontecimientos, la desterritorialización de los flujos. En ese sentido, Derrida ha consagrado una configuración dinámica y diferencialista del espacio, que remarca cierto espaciamiento generativo como condición de posibilidad de toda aparición, de todo tener lugar o toma de posición. Más que ante un marco de ordenamiento de la representación o ante una escenificación de la presencia plena, nos encontramos ante la diferencia generativa, el movimiento de diferenciación y el diferir en virtud del cual resulta posible que el acontecimiento del sentido tenga lugar. Sin duda, el modelo o la matriz de este espaciamiento se asocia al juego sistemático de las diferencias en la escritura y al devenir espacio de la cadena significante, que requieren del intervalo y la dilación para que pueda producirse el sentido. Para Derrida, esta deriva diferencial y diseminadora de las trazas significantes abre el espaciamiento sin el cual resulta inconcebible la articulación del sentido; de ese modo, el espaciamiento diferencial es la condición de posibilidad de todo posicionamiento tanto de la presencia como de la representación, y resulta anterior a cualquier distinción entre significante y

⁷⁵ Ibid., pp. 120-125.

⁷⁶ Ibid., pp. 126-129.

⁷⁷ Es tan relevante la interrogación heideggeriana del lugar del ser (ya sea bajo la forma del “ahí” del *Da-sein*, de la apertura del claro –*die Lichtung*– o del doble umbral de la “Cuaternidad” que reúne a los dioses y a los hombres, al cielo y a la tierra), que se ha planteado la existencia de una auténtica “topología del ser” en Heidegger. En efecto, –como sostiene Malpas– el pensamiento heideggeriano puede ser comprendido como el intento de articular el lugar del ser, ese “tener lugar” del lugar, en virtud del cual acaece el constante encuentro mundano en que nos desplegamos tanto nosotros como las cosas. Se trata de una apertura del acontecimiento del tener lugar y del emplazamiento mundano, que no se localiza en algún lugar específico o en un territorio determinado, sino que, más bien, constituye un viaje de retorno a nuestro involucramiento y exposición mundanos. En fin, la topología heideggeriana nos remite –según Malpas– a un viaje de retorno a la apertura del tener lugar del Ser (sin un destino prefijado o algún punto fijo particular de llegada), y nos convoca a una vuelta a casa a la vecindad del acontecimiento del Ser. Me remito a Malpas, J., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007, pp. 305-315.

significado, idealidad y materialidad, subjetividad y objetividad, o entre espacio y tiempo. En palabras de Derrida:

“Nada –ningún ente presente o in-diferente– precede, por tanto, a la *différance* y al espaciamiento. No hay sujeto que sea agente, autor y maestro de la *différance* y al que ésta sobrevendría eventual y empíricamente. La subjetividad –como la objetividad– es un efecto de *différance*. Esta es la razón por la que la *a* de la *différance* recuerda también que el espaciamiento es *temporalización*, rodeo, dilación por la que la intuición, la percepción, la consumición, en una palabra la relación con el presente, la referencia a una realidad presente, a un *ente*, están siempre *diferidas*. Diferidas en razón incluso del principio de diferencia que quiere que un elemento no funcione ni signifique, no tome ni dé «sentido» más que remitiéndole a otro elemento pasado o por venir, en una economía de las trazas”.⁷⁸

Por lo demás, –según Derrida– el espaciamiento diferencial abre un campo estratégico, en la medida en que remarca la opción de desplazar y transgredir las oposiciones y los márgenes establecidos, mediante un trabajo de deconstrucción y recontextualización permanente de toda marca significativa. El problema radica en que, al mismo tiempo y aporéticamente, ese espaciamiento recontextualizador y deconstructivo también remarca la aporía inherente en toda delimitación espacial, borde trazado o límite fronterizo, de modo que se hace inconcebible cualquier experiencia de desplazamiento, traspaso, o movimiento. Como lo plantea Derrida:

“Ya no hay camino (*odos, methodos, Weg o Holzweg*). El atolladero mismo sería imposible. La venida o el porvenir del acontecimiento no tendría nada que ver con el pasar de lo que pasa o sucede. En este caso habría aporía porque ni siquiera hay lugar para una aporía determinada como experiencia del paso o del borde, como un franquear o no alguna línea, como relación con alguna figura espacial del límite. No más encaminarse ni más trayectoria, no más *trans-* (transporte, transposición, transgresión, traducción, trascendencia incluso). Ya ni

⁷⁸ Derrida, J., *Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, p. 38.

siquiera habría sitio para la aporía por falta de condiciones topográficas o, más radicalmente, por falta de la condición topológica misma”⁷⁹.

Las consecuencias que se siguen de esta deconstrucción espacial para el problema que nos atañe, el espacio público, son tan aporéticas como carentes de horizonte. Y es que la consagración del espaciamento generativo, de la deriva diferencial y de la diseminación de los registros hace inconcebible el tener lugar de la iniciativa democrática o la comparecencia pública. No en vano, –para Derrida– también la frontera entre lo público y lo privado se desplaza constantemente, sobre todo debido a que el *medium* de la tecno-tele-discursividad (la irradiación de tecnologías “a distancia” o telecomunicaciones) determina una forma de espaciamento del espacio público y de aparición de lo político cada vez más virtualizada, dislocada y diferida. En ese sentido, Derrida no sólo remarca el espaciamento generativo de la *res publica*, sino que, de paso, problematiza la identificación del ámbito de lo político y espectraliza el tener lugar de lo político. En fin, al deconstruir la oposición entre presencia y representación, efectividad y simulacro, Derrida no consigue concebir el acontecimiento y el tener lugar de la iniciativa política, sino bajo la forma de un mesianismo indeterminado, el mesianismo de una alteridad sin rostro y de una inanticipable democracia por venir⁸⁰.

En todo caso, la concepción contemporánea de la espacialidad no se ha limitado a la consagración de cierta desterritorialización; como contrapartida, en el pensamiento actual, también asistimos a una creciente comprensión de la importancia de nuestro emplazamiento mundano (frecuentemente, asociada a cierto malestar por el carácter abstracto y pseudouniversalista del espacio representativo moderno) y a una entusiasta reivindicación del sentido del lugar y lo local. En primera instancia, este énfasis en los lugares se manifiesta a través de la insistencia en diferenciar “espacios” y “lugares”: no se pueden identificar las localizaciones en la coextensión del espacio físico geometrizado y, por otra parte, los emplazamientos identitarios, relacionales e históricos en que desplegamos nuestra actividad. De modo paradigmático (y, al mismo tiempo, atípico), Michel de Certeau remarcó esta diferencia entre las posiciones o coordenadas estables y, por otra parte, los ámbitos dinámicos de nuestra actividad, reservando el término “lugares” para las coordenadas posicionales, mientras designaba con el término “espacios” a los usos y apropiaciones prácticos del lugar. En palabras de Certeau:

⁷⁹ Derrida, J., *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 44-45.

⁸⁰ Derrida, J., *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1995, pp. 64 y 187-190.

“Un *lugar* es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo «propio»: los elementos considerados están unos *al lado* de otros, cada uno situado en un sitio «propio» y distinto que cada uno define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad.

Hay *espacio* en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movilidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan. Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. [...] A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio «propio».”⁸¹

La categorización del “lugar” por parte de De Certeau resulta atípica, ya que, en el pensamiento contemporáneo, se suelen concebir los lugares como emplazamientos o ámbitos relacionales, identitarios e históricamente investidos. En ese sentido, Marc Augé se distancia decididamente de De Certeau, cuando caracteriza el lugar en un sentido antropológico, esto es, como un ámbito propio de nacimiento y residencia, henchido de memoria e históricamente significativo, en que se inscriben y perduran identidades compartidas⁸². Frente a este carácter identificador, relacional e histórico de los lugares, Augé considera que el término “espacio” es más abstracto, y se aplica tanto a extensiones, distancias o, incluso, a lapsos temporales⁸³. Desde la perspectiva de Augé, el lugar antropológico (el lugar del sentido inscrito y simbolizado) no se opone a las ubicaciones, itinerarios y encrucijadas geométricas, pues los presupone⁸⁴. Pero sí cabe contraponerlo a los “no lugares” que la modernidad acelerada produce: espacios que no son relacionales, ni identificatorios ni históricamente investidos de sentido, sino que conforman únicamente espacios –tan funcionales como impersonales– de tránsito,

⁸¹ De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2007, p. 129.

⁸² Augé, M., *Los «no lugares». Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 58-61.

⁸³ *Ibíd.*, p. 87.

⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 83-85.

circulación, consumo y entretenimiento, en el anonimato solitario (aeropuertos, estaciones, autopistas, supermercados, hoteles, etc.).

En el discurso filosófico actual, también se está llevando a cabo una recuperación del lugar, como un ámbito distinto del espacio físico geometrizado y abstracto (al cual se lo intentó reducir en gran parte de nuestra tradición filosófica). En efecto, dentro del marco del espacio representativo moderno, el lugar se concibió simplemente como una localización en el orden de la coextensión o una posición determinable en las coordenadas espaciales. Por su parte, el espacio no sólo resultaba idealizado, en tanto que construcción geométrica, como un marco formal a priori (universal y necesario) de toda representación; además, era reducido a las dimensiones y localizaciones en las que tienen lugar los movimientos de los cuerpos físicos⁸⁵. Pero, – como Casey plantea– actualmente se están dando ciertas condiciones para un redescubrimiento del significado de los lugares y de lo local, con todas sus connotaciones de identidad, residencia y memoria histórica. No sólo está colapsando el “temporocentrismo”, en la medida en que la velocidad constituye la nueva clave de nuestra actual cultura “dromocéntrica”, sino que, además, los desplazamientos demográficos, la acelerada circulación global de personas, mercancías e información, así como la irrupción de espacios virtuales, introducen la experiencia de encontrarnos en un sitio sin lugares y, por ende, acrecientan el interés y la sensibilidad hacia lo local. Por otra parte, –según Casey– también se ha desgastado ese universalismo inherente a nuestras tradiciones intelectuales, éticas y políticas, en virtud del cual se llevó a cabo un sistemático vaciado de los lugares y una marcada desconfianza de lo local como parroquial⁸⁶.

En ese sentido, Malpas ha emprendido toda un redescubrimiento filosófico del lugar, que intenta desprenderlo de su subordinación a la localización espacial, esto es, de su posición secundaria y derivada de la espacialidad. En todo caso, tampoco hay que concebir el lugar como algún tipo de construcción subjetiva o como una modalidad personal de respuesta emocional al entorno, de manera que se termine identificando el lugar con una experiencia cualitativa⁸⁷. Para Malpas, lo característico del lugar es que constituye el ámbito de apertura y emplazamiento en el que las cosas aparecen y los

⁸⁵ Casey, E., *The Fate of Place. A Philosophical History*. Los Angeles: University of California Press, 1988, Prefacio, p. x.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. xii-xiv.

⁸⁷ Malpas, J., *Place & Experience: A Philosophical Topography*. Port Chester, N. Y., U. S. A.: Cambridge University Press, 1999, p. 30.

acontecimientos pueden “tener lugar”, de manera que introduce la estructura determinativa en que tanto el sujeto como los objetos pueden manifestarse relacionamente en su diferencia. Así, pues, el sujeto está siempre involucrado en un lugar, y su subjetividad se constituye relacionamente en este emplazamiento que nos remite estructuralmente a todo un horizonte de objetos, acontecimientos y personas⁸⁸. Por lo demás, –según Malpas– el sentido del lugar emerge integralmente de la compleja interconexión entre el emplazamiento de las actividades e instituciones sociales y las constricciones objetivas que los acontecimientos mundanos introducen en las prácticas sociales; involucra –en una totalidad interconectada– a uno mismo y a los otros, lo subjetivo y lo objetivo, la iniciativa y la causalidad, lo social y lo mundano⁸⁹. En fin, Malpas apela a una topografía filosófica; y es que la complejidad del lugar sólo puede ser aprehendida en un proceso de triangulación y travesía, a través de la interconexión y la interdependencia entre los aspectos objetivos y subjetivos, sociales y mundanos, etc., pero no mediante la reducción simplificadora⁹⁰.

Especialidades del lugar, de la extensión, del espaciamento y del emplazamiento. Especialidades del contener y del llenar; del localizar y del medir; del situarse, orientarse y dar lugar, del diferir y del involucrarse. Las distintas concepciones del espacio en la filosofía occidental nos permiten reflexionar sobre los riesgos de toda metafórica espacial que no explicita y cuestione su preconcepción espacial de fondo. Por supuesto, esto cuenta para cualquier intento de espacializar la iniciativa público-política como una esfera o espacio: ¿cuál sería la espacialidad que proyectamos en el espacio público?

⁸⁸ Ibid., pp. 34-35.

⁸⁹ Ibid., pp. 36-37.

⁹⁰ Ibid., pp. 40-41.

Capítulo 3.

Geofilosofías.

A través de la filosofía occidental, se despliega toda una serie de representaciones del espacio político, en las que se decide y articula cuál es el ámbito de la iniciativa público-política, cómo se distribuye su orden y se despliega su espacialidad, cuál es el alcance de sus trayectos y los límites que lo circunscriben. No se trata simplemente de que el espacio constituya una dimensión del ejercicio de la política, sino que la propia iniciativa política abre un tipo de espacialidad, articula determinadas distribuciones de lugares y decide los confines que la circunscriben. De ese modo – como Galli sostiene en las hipótesis de su indagación sobre los espacios políticos –, existe una constitutiva espacialidad de lo político:

“La primera hipótesis de trabajo es precisamente que el espacio es una de las dimensiones imprescindibles para la política; es a través de las representaciones espaciales que las teorías políticas forman sus propios conceptos, distribuyen los actores, organizan las acciones y diseñan los fines de la política en términos de colaboración y de conflicto, de orden y desorden, de jerarquía y de igualdad, de inclusión y de exclusión, de límites y libertad, de sedentariedad y de nomadismo, de marginalidad y de centralidad. [...]

En resumidas cuentas: es la política la que se despliega en el espacio, la que dispone de él, la que lo determina; y esto es así no sólo porque lo representa en el pensamiento, sino también porque lo politiza, porque lo produce y lo estructura en la realidad. Siendo así, la espacialidad (implícita) de la política es también politicidad (explícita) del espacio. Y si el pensamiento político se construye sobre representaciones espaciales, esto sucede porque la política organiza concretamente los espacios de libertad, de ciudadanía, de vigencia del derecho, de eficacia de las instituciones, porque extiende los espacios de dominio, traza líneas de exclusión, diseña límites externos e internos, determina

el centro y la periferia, los «altos» y los «bajos», y articula los espacios de la producción y el consumo”.⁹¹

En ese sentido, se perfila toda una serie de geofilosofías en las que no sólo está en juego la determinación de los confines y del *logos* político occidental, su distribución en el *nomos* de la ciudad, así como la distinción decisiva que nos remite a un otro y a la distancia con respecto a lo otro⁹².

Ciertamente, nosotros utilizamos el término “geofilosofía” en un sentido diferente al que le atribuyeron quienes lo acuñaron, Deleuze y Guattari⁹³. En la geofilosofía de Deleuze y Guattari, se trata de dar cuenta de la dinámica del pensar, en su relación con la tierra y el territorio, que constituirían tanto los medios de la formación de los conceptos, cuanto el plano inmanente en que los conceptos se conectan contingentemente. Para Deleuze y Guattari, la inscripción geofilosófica del concepto se juega en dos ejes dinámicos. Uno es el de la inmanencia (la contingencia dinámica o el devenir múltiple) y la trascendencia (que acota lo inmanente en relación a algo que lo instituye y organiza como meramente inmanente). El otro eje es el de la desterritorialización (el movimiento de flujos que desbordan el vínculo con la tierra o el encuadramiento territorial) y, por otra parte, la reterritorialización (esto es, la instalación de nuevas delimitaciones y pertenencias territoriales). Desde esa perspectiva, el quehacer filosófico resulta posible en virtud de cierta contingencia (en el sentido de con-tacto o co-incidencia): la desterritorialización relativa de ese lugar de autonomía y extrañamiento que es la *polis* –una desterritorialización inmanente– coincide con la desterritorialización absoluta que se cumple en la inquietud infinita del pensar (es decir, la multiplicación contingente del concepto en el plano de la inmanencia). Por lo demás, –según Deleuze y Guattari– los distintos perfiles de los pensamientos filosóficos nacionales de la modernidad corresponden a diferentes geofilosofías, cada una de las cuales reterritorializa la desterritorialización inmanente del pensamiento del concepto: ora mediante la construcción racional y desde la instalación en la conciencia reflexiva (como ocurre en la filosofía francesa); ora a través de una fundación que pretende retomar el plano de la inmanencia (es el caso del pensamiento alemán); ya sea a través

⁹¹ Galli, C., *Espacios políticos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, pp. 9-10.

⁹² Me remito a Cacciari, M., *Geo-filosofía de Europa*. Madrid: Alderabán, 2000.

⁹³ Véase Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001, pp. 85-113.

de un habitar y un adquirir las convenciones o costumbres habituales que constituyen nuestros conceptos (como en la filosofía inglesa).

Como se puede apreciar, el pensamiento geofilosófico de Deleuze y Guattari tematiza básicamente esa contingencia dinámica que sostiene la correlación del concepto filosófico y el territorio, con el propósito de especificar lo propio del devenir filosófico, a saber: una cierta desterritorialización inmanente, que desborda toda subsunción o acotación del movimiento inmanente de lo múltiple, bajo alguna figura de la trascendencia. Ahora bien, en nuestra interpretación de la “geofilosofía”, la combinación contingente del concepto (en particular, de la concepción del espacio) y del territorio (esto es, de las matrices espaciales decisivas en que se despliega el quehacer humano) no se piensa bajo la forma de un devenir inmanente de lo múltiple, representado a través de la metáfora del campo de fuerzas, la dinámica de flujos o la energética de lo intensivo. Nuestra geofilosofía adquiere un cariz más geopolítico, en la medida en que considera políticamente constitutivos (o polémicamente decisivos) el tener lugar del pensamiento, la distribución del concepto y la exterioridad del discurso. Nuestra interpretación de la geofilosofía enfatiza, pues, el aspecto político de toda desterritorialización y reterritorialización. No en vano, el nexo entre nuestras concepciones espaciales y, por otra parte, las distinciones decisivas que inscriben y distribuyen los territorios del quehacer humano se perfila como políticamente constitutivo: únicamente se comprende desde la toma de decisiones de un nosotros y sobre el trasfondo de una diferencia que se establece polémicamente (no como un espontáneo devenir de lo múltiple o como la aleatoriedad de una multiplicidad dinámica). Y es que, así como no hay filosofía sin geofilosofía (o sea, sin inscripción territorial del concepto a través del devenir inmanente), tampoco existe geofilosofía sin geopolítica, toda vez que el territorio (tanto como la desterritorialización o la reterritorialización) resulta políticamente decidido como ámbito distributivo en que se instala la iniciativa de un nosotros, diferenciándose polémicamente de algo otro.

Por ejemplo, cabe reconocer toda una geofilosofía aristotélica, que inscribe la iniciativa política en un determinado ámbito, a saber: el espacio público-político de la *polis*, caracterizado como el lugar autárquico de un cuerpo plural de ciudadanos, centro de la actividad pública que, más allá de las preocupaciones asociadas a la administración del dominio doméstico, abre un espacio de libertad compartida⁹⁴. La

⁹⁴ Aristóteles, *Política*. Madrid: Gredos, 2000, 1252b (8-9).

localización de la iniciativa política en ese centro que es la *polis* requiere de una distinción decisiva entre lo que corresponde al ámbito público y lo que concierne a la esfera doméstica. Y es que –según Aristóteles– la ciudad circunscribe un lugar unitario para el despliegue de la pluralidad de los ciudadanos, así como garantiza un escenario de libertad e igualdad en la reciprocidad, que trasciende ese ámbito doméstico en el cual se ejerce un dominio asimétrico y una administración parcial de las necesidades⁹⁵. De ese modo, sólo ese centro público que es la *polis*, el lugar político por excelencia, contiene la actividad libre de los hombres, y constituye, por tanto, la totalidad y el fin autosuficiente, con respecto al cual el ámbito doméstico de la casa es tan sólo una dimensión particular, una parte⁹⁶.

Pero, además de una cierta localización de la actividad política y de cierta distinción decisiva de la esfera pública, la geofilosofía aristotélica establece el territorio que ha de ocupar la *polis*, así como la relación de su emplazamiento con los elementos geográficos. En lo que concierne a la delimitación del territorio ideal de la *polis*, Aristóteles se pronuncia nuevamente por la autosuficiencia del espacio de la ciudad, que ha de garantizar una vida holgada para los ciudadanos, sin exceder cierta concentración de habitantes. Asimismo, Aristóteles privilegia la abarcabilidad del territorio –de modo que éste sea fácil de recorrer–, y toma en cuenta su inaccesibilidad para los enemigos⁹⁷. De ese modo, la configuración del territorio ideal de la *polis* no sólo se atiene a la autolimitación primaria del lugar de la actividad política libre; también, involucra una referencia polémica a la alteridad del enemigo. Tanto la determinación del emplazamiento de la *polis*, como la distribución de sus espacios y la delimitación de su recinto, se llevan a cabo –en la geofilosofía aristotélica– privilegiando la comunicabilidad, para favorecer el flujo de bienes (eventualmente, el envío de socorro) y la fácil salida de los habitantes (no así la llegada ilimitada de extranjeros). Además, Aristóteles no olvida la necesidad de aseguramiento ante los ataques enemigos. Son estos dos aspectos de la accesibilidad (la comunicabilidad, pero sin exponerse ante el atacante) los que determinan la apuesta geofilosófica de Aristóteles por emplazar la ciudad en una situación favorable respecto al mar y la tierra, ya que así se duplican los espacios de afluencia y socorro, de retirada y ataque⁹⁸. Del mismo modo, la precaución estratégica frente a los ataques hace recomendable amurallar la ciudad y distribuir las

⁹⁵ Ibid., 1261a y 1262b (6-7).

⁹⁶ Ibid., 1252b (8-9) y 1253a (13-14).

⁹⁷ Ibid., 1326b-1327a.

⁹⁸ Ibid., 1327a.

calles de manera que se combine la belleza (al trazar regularmente las calles) y, por otra parte, la seguridad ante un eventual ataque enemigo (lograda mediante un trazado irregular, que dificulte el acceso y la retirada de los enemigos⁹⁹. En suma, en la *Política* aristotélica se esboza una geofilosofía de la autarquía local y del aseguramiento estratégico, que tiene como lugar central la polis amurallada.

Muy diferente de esta geofilosofía aristotélica resulta, por ejemplo, la geofilosofía escatológica esbozada en *La ciudad de Dios* de San Agustín. Por más que San Agustín tal vez comparta con Aristóteles la idea de que existe un orden correcto y armonioso, consistente en la disposición de las cosas en su lugar correspondiente (de modo que habría lugares naturales apropiados que contienen entidades específicas, así como orientaciones fijas); sin embargo, el orden agustiniano remite a una paz universal que, en última instancia, sólo se conquista en la vida eterna con que Dios nos bendice¹⁰⁰. En ese sentido, la paz, en tanto que tranquilidad del orden, constituye una aspiración suprema de todo ser (incluso de quienes guerrear por la paz de los suyos, o para imponer las condiciones de su paz); ahora bien, la paz suprema no se conquista en el orden de la ciudad terrenal, sino en la eterna vida celestial, que hace posible la más ordenada y concordante unión para gozar de y en Dios¹⁰¹.

De ese modo, la geofilosofía agustiniana implica una dislocación del centro en que se localiza la más ordenada armonía de los hombres: por sobre la ciudad terrenal, en que se logra la ordenada concordia entre ciudadanos que gobiernan y ciudadanos gobernados (es decir, esa paz únicamente terrenal que sostiene la frágil conservación, seguridad y convivencia de nuestra vida en este mundo), se instala una ciudad celestial, la ciudad de Dios, ámbito trascendente en que se logra la paz inmortal, la vida eterna y la bienaventuranza divina. Así, pues, al localizar en la ciudad de Dios la más ordenada armonía y concordia de las cuales el hombre puede disfrutar, San Agustín establece una distinción decisiva, que subordina a la ciudad terrenal, como si se tratase de una estación transitoria y frágil en el camino a la ciudad celestial¹⁰². En la ciudad terrenal, la frágil paz que garantiza nuestra seguridad y conservación está ligada a la inseguridad de la servidumbre y la potestad humana, cuya raíz no es otra que el pecado, el cual sojuzga. Por eso, –según San Agustín– la paz en la ciudad terrenal requiere del fiel amor de

⁹⁹ Ibid., 1330b-1331a.

¹⁰⁰ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, Libro XIX, cap. XIII.

¹⁰¹ Ibid., caps. XII-XIII.

¹⁰² Ibid., cap. XIV.

quien sirve (que así hace libre su servidumbre), así como precisa de un tipo de mandato ejercido por el deber de la caridad y por la bondad de ayudar (y no por deseo de dominio)¹⁰³. En ese sentido, la geofilosofía agustiniana establece un paralelismo entre aquellos ámbitos que Aristóteles distinguía escrupulosamente: el ámbito doméstico de la casa se erige en principio y fundamento de la ciudad, de tal manera que la paz de aquélla, la ordenada concordia entre quienes mandan y obedecen en la casa, redundando en la paz cívica, o sea, la ordenada concordia entre quienes mandan y quienes obedecen en la ciudad. Asimismo, la paz doméstica reflejaría –según San Agustín– la paz cívica, de modo que el padre de familia se debe acomodar a las leyes y al orden ciudadano¹⁰⁴.

Ahora bien, la determinación más decisiva de la geofilosofía escatológica agustiniana consiste en considerar el cumplimiento de la ciudad celestial como un peregrinar, a través de la ciudad terrenal, con la fe de la vida eterna en Dios. En virtud de esta fe en la eterna paz celestial, la ciudad de Dios se despliega como una peregrinación “en este valle”; en este tránsito mundano, se permanece como viajero cautivo de la ciudad terrenal, sirviéndonos de los bienes temporales como viajeros, al tiempo que se está al servicio de las leyes que reglamentan la paz cívica y el aseguramiento de nuestra vida mortal. En ese sentido, esta geofilosofía agustiniana de la peregrinación (del tránsito hacia la ciudad celestial) apunta cierto universalismo asociado a la fe en un único Dios: trasciende toda frontera y toda distribución de poderes terrenales, y congrega como peregrinos a ciudadanos de todas las ciudades y lenguas. En fin, la geofilosofía escatológica agustiniana, cuyo centro radica en la ciudad de Dios, instituye una sociedad viajera¹⁰⁵.

No es difícil reconocer una espacialidad política muy distinta de la geofilosofía escatológica agustiniana, cuando revisamos los lineamientos maestros de la moderna geofilosofía implícita en *El contrato social* de Rousseau. En primera instancia, llama la atención cómo –en esta geofilosofía decididamente moderna– ya no existe un centro natural del agrupamiento político, ni hay un orden natural que dicte la más armónica distribución de los lugares naturales, para asegurar su armónica convivencia. En efecto, la adquisición del estado civil, en que los hombres –como ciudadanos– pueden ser igualmente libres y ejercer derechos legítimos, presupone la salida de la naturaleza. Y es que la naturaleza no produce derecho alguno, por lo que la constitución de un

¹⁰³ Ibid., caps. XIV-XV.

¹⁰⁴ Ibid., cap. XVI.

¹⁰⁵ Ibid., cap. XVII.

ordenamiento político legítimo depende de convenciones artificiales, que sostienen todo el juego de la maquinaria política¹⁰⁶. Se pone de manifiesto, así, cierto artificialismo o constructivismo, que es característico del diseño de los espacios políticos modernos: por más que Rousseau aluda al “cuerpo” político (y no a un agregado de individuos dispersos), éste constituye un artefacto; éste no tiene existencia y vida legítima, sino mediante el artificio de un pacto social que convierte las desigualdades naturales en iguales libertades, por convención y de derecho¹⁰⁷.

Por lo demás, este cuerpo político artificial no se localiza en la ciudad, sino en el Estado soberano, que despliega una espacialidad política distinta de la de la ciudad antigua: se trata de un espacio público asociado a un territorio extenso (aunque no tanto como para arriesgar la conservación de su soberanía). Según Rousseau, la compleja administración del Estado (que comprende la administración de pueblos, ciudades, provincias, etc.) no ha de complicarse aún más al abarcar una extensión territorial desmedida, que impediría hacer observar oportunamente las leyes en lugares apartados, y, además, introduciría alienación política entre pueblos tan desemejantes entre sí, como extraños ante el gobierno¹⁰⁸. Idealmente, el espacio político rousseauiano ha de ser lo más homogéneo posible, de manera que el gobierno no se concentre exclusivamente en una capital; de ahí que convenga distribuir uniformemente la población por todo el territorio y extender por todas partes los mismos derechos, así como asentar alternativamente el gobierno en distintas ciudades¹⁰⁹. Se perfila así toda una geometría política en procura de los más adecuados límites y de la medida proporcional para el cuerpo artificial del Estado, con sus distintas partes y fuerzas.

En esta nueva geometría política, la distinción entre el ámbito doméstico y la esfera pública ya no resulta decisiva. Al fin y al cabo, la familia prefigura –según Rousseau– un modelo de sociedad política (o sea, cierta unión convencional que garantiza la conservación de la igual libertad); sólo que, en el Estado, se hace presente únicamente la pasión por el poder, y no el vínculo del amor familiar. La distinción decisiva se traza, más bien, entre los particulares y lo público; pero se trata de una distinción bastante abstracta y aparente, toda vez que existe un compromiso recíproco entre ambos términos, de manera que el individuo sólo realiza la igual libertad

¹⁰⁶ Rousseau, J., *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, Libro I, cap. VIII.

¹⁰⁷ *Ibid.*, cap. IX.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Libro II, cap. IX.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Libro III, cap. XIII.

particular, como ciudadano que se reconoce en la voluntad general, y se ve investido de un derecho legítimo en el ámbito público¹¹⁰.

Otro aspecto llamativo de la geometría política rousseauiana es el modo en que el territorio resulta naturalizado, como si la naturaleza del país (la fecundidad de sus terrenos y la constitución y hábitos de sus habitantes, atribuibles básicamente a las condiciones climáticas) determinara en gran medida el tipo de ordenamiento político y jurídico que le corresponde a cada pueblo¹¹¹. Semejante naturalización del espacio político aparece vinculada a una cuidadosa contabilidad de los recursos excedentes que el territorio puede proveer, dependiendo de las formas de actividad productiva y de los hábitos de consumo que se den en virtud de las condiciones naturales del país¹¹². Y es que la administración del territorio, de las formas de su explotación y de sus productos, queda a cargo de la geografía política del Estado, que, a su vez, se ve condicionado por la naturaleza del país. En ese sentido, para la buena administración de los pueblos libres convienen –según Rousseau– los lugares con un clima intermedio, donde el excedente del producto obtenido sobre el trabajo realizado sea moderado (y no se precise que el lujo principesco consuma el exceso), y en que los hombres no estén excesivamente dispersos (como le conviene a las tiranías).

En lo que respecta a la determinación geofilosófica del modo en que la unidad del Estado se preserva frente a la alteridad de otros cuerpos políticos, Rousseau también lleva a cabo cierta naturalización del orden interestatal, que resulta caracterizado –en términos mecánicos– como un precario equilibrio entre las fuerzas centrífugas de los diversos cuerpos políticos. Éstos, como los torbellinos cartesianos, tienden a engullir a los otros cuerpos políticos con sus sacudidas; por lo demás, –según Rousseau– sólo este equilibrio mecánico logra una compresión equivalente y por todas partes, que permite a los Estados conservar su solidez¹¹³. La geometría política de Rousseau se completa así con una auténtica física de los cuerpos políticos.

A pesar de que el imaginario geopolítico moderno parece articularse en torno al espacio político del Estado territorial¹¹⁴, encontramos una versión geofilosófica

¹¹⁰ Ibid., Libro I, cap. VII.

¹¹¹ Ibid., Libro II, cap. XI.

¹¹² Ibid., Libro III, cap. VIII.

¹¹³ Ibid., Libro II, cap. IX.

¹¹⁴ Con respecto a la preponderancia del Estado territorial en el imaginario geopolítico moderno, véase Agnew, J., *Geopolitics: Revisioning World Politics*. London: Routledge, 1998. Sostiene Agnew: “Tres asunciones analíticamente distintas pero invariablemente relacionadas apuntalan la trampa territorial: [esto es] pensar y actuar como si el mundo estuviera compuesto enteramente de estados ejerciendo poder sobre bloques de espacio que entre ellos agotan la forma político-geográfica de la política mundial. La

marcadamente universalista y cosmopolita en los escritos políticos de Kant. El espacio político diseñado en los escritos kantianos conserva esa configuración antinómica que ya pudimos observar en el pensamiento de Rousseau (y, por lo demás, en gran parte de la filosofía política moderna), a saber: un artificialismo naturalizado. En efecto, la espacialidad política kantiana constituye una construcción de la razón, esa capacidad de proyección ilimitada de sus propias reglas, a expensas del instinto natural¹¹⁵; y es que sólo a través de una idea de la razón (no dada como un hecho), la de un contrato originario o pacto social, es posible instituir una constitución civil y asegurar el Estado de derecho que regula una convivencia legítima¹¹⁶. Por otra parte, el ámbito público-político introduce cierto mecanismo de unanimidad artificial, que garantiza la conservación de la totalidad del Estado¹¹⁷. Ahora bien, –para Kant– el público despliegue de la razón humana y la constitución de una sociedad civil constituyen fines que la Naturaleza persigue en la ejecución de su plan oculto. De hecho, la Naturaleza se sirve incluso de los antagonismos que dividen a los hombres (su “insociable sociabilidad”), para lograr que las personas se obliguen mutuamente a las coacciones de la razón, esto es, a las reglamentaciones del derecho y al ordenamiento de una constitución civil¹¹⁸. En ese sentido, –según Kant– la organización de la Naturaleza también involucraría la distribución de los seres humanos sobre la superficie limitada de la tierra, de modo que éstos puedan vivir; pero la Naturaleza se ha servido de la guerra, tanto para distribuir a los hombres y poblar regiones inhóspitas, como para que las personas entren en relaciones pacíficas y sean hospitalarias con los visitantes,

primera, y más profundamente arraigada, es que la soberanía del estado moderno requiere de espacios territoriales claramente ceñidos. El estado moderno difiere de todos los otros tipos de organización por su pretensión de total soberanía sobre su territorio. Defender la seguridad de su particular soberanía espacial y de la vida política que se le asocia es el fin primario del estado territorial. Alguna vez investida en la persona del monarca, u otro conductor dentro de una jerarquía de «estamentos» desde el más bajo campesino a los guerreros, sacerdotes y nobles, la soberanía está investida ahora en el territorio. La segunda asunción crucial es que hay una oposición fundamental entre los asuntos «domésticos» y los asuntos «exteriores» en el mundo moderno. Esto se basa en la visión común a la teoría política occidental de que los estados son semejantes a personas individuales luchando por la riqueza y el poder en un mundo hostil. Las ganancias económicas y políticas de un estado llegan a expensas de otros. Sólo dentro de los límites del estado, por tanto, son posibles la cultura cívica y el debate político. Afuera, las razones de estado (la prosecución de los intereses del estado) gobiernan de modo supremo. Esto fija los procesos de competencia política y económica al nivel del sistema de estados. La tercera, y por último, el estado territorial actúa como el «contenedor» de la sociedad moderna. La organización social y política son definidas en términos de este o aquel estado”. (Ibíd., p.49. La traducción es mía).

¹¹⁵ Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2005, p. 35.

¹¹⁶ Ibíd., p.120.

¹¹⁷ Ibíd., p. 23.

¹¹⁸ Ibíd., pp. 37-40.

introduciendo cierto derecho a la superficie¹¹⁹. En fin, el espacio político kantiano se perfila como cierto artificio de la Naturaleza (o cierto artefacto naturalizado).

En los escritos políticos de Kant, el espacio político que se diseña –como construcción de la razón inherente al plan de la Naturaleza– no se identifica simplemente con un territorio que pudiera convertirse en patrimonio adquirible mediante herencia, compra o conquista. Más que por el suelo sobre el cual tiene su sede, el Estado civil se caracteriza como una sociedad de seres humanos, de cuya existencia no se puede disponer como de una cosa¹²⁰. No obstante, –para Kant– el Estado civil se asocia a un gobierno patriótico, en virtud del cual los miembros de la comunidad consideran al país como el suelo paterno sobre el cual han surgido y que han de legar como herencia, sin disponer arbitrariamente de tan preciado bien¹²¹. Por otra parte, en los escritos políticos kantianos, el Estado civil se perfila como un espacio político de la razón, una forma *a priori* de la razón, basada en la igual libertad de cada miembro de la sociedad, que les permite a todos coexistir en cuanto seres humanos. Asimismo, este espacio *a priori* presupone la igualdad de todos en cuanto súbditos; esto es, la limitación mutua a la libertad de todos en el ámbito homogéneo del derecho, y sin que haya privilegios de posición. Además, el espacio político del Estado civil establece la independencia de cada miembro de la comunidad en cuanto ciudadano legislador del Estado (no como simple burgués)¹²².

Pero lo más llamativo del espacio político kantiano es su universalismo cosmopolita, en virtud del cual se liga el pleno cumplimiento del Estado civil (que administre universalmente el derecho), a la reglamentación racional de las relaciones interestatales en un orden cosmopolita¹²³. Semejante redistribución universalista y cosmopolita del espacio político no podía dejar de afectar a la distinción delimitadora que contrapone la esfera pública al ámbito privado; y es que junto al hombre privado, dotado de ocupaciones y responsabilidades, y junto a la persona del hombre público que procede como súbdito de un Estado, emerge la figura del cosmopolita, auténtico ciudadano del mundo, con un punto de vista que apunta a concebir el progreso racional de todo el género humano¹²⁴. En ese sentido, los escritos políticos kantianos esbozan una racionalidad pública que va más allá del limitado uso privado que una persona hace

¹¹⁹ Ibid., pp. 157-158 y 162-163.

¹²⁰ Ibid., p. 142.

¹²¹ Ibid., p. 113.

¹²² Ibid., pp. 112-118.

¹²³ Ibid., pp. 41-47.

¹²⁴ Ibid., p. 98.

de la razón, ya sea al hacerse cargo de sus asuntos particulares o familiares, ya sea al desempeñarse en un determinado puesto civil o función pública, como súbdito del Estado. Se trata del libre uso público de la razón, el cual hace posible que personas letradas legitimen críticamente cuanto concierne al ordenamiento político y a la ilustración del género humano¹²⁵.

Por otra parte, el espacio político universalista que se esboza en los escritos kantianos introduce una geofilosofía cosmopolita, en la que (por analogía con la constitución civil a partir del antagonismo social) se plantea una integración civil universal de los cuerpos políticos en una federación de pueblos¹²⁶. También en las relaciones interestatales, la Naturaleza se sirve de las continuas guerras entre los Estados, para llevarlos a ingresar en un ordenamiento racional y universalista, consistente en la federación de los pueblos, con acuerdo al derecho internacional¹²⁷. Este ordenamiento de un espacio cosmopolita de coexistencia pacífica no surge simplemente del equilibrio de las potencias, sino que –como asociación federativa orientada por la idea racional de una república mundial y bajo un derecho cosmopolita– está en condiciones de promover una paz perpetua entre los pueblos del orbe. La principal determinación que introduce esta geofilosofía kantiana, como condición esencial del derecho cosmopolita, consiste en la hospitalidad universal, que permite relaciones pacíficas¹²⁸. Pero, además, ese derecho cosmopolita comparte con el derecho público (en general) una forma *a priori* que, tal vez, constituye la fórmula trascendental del espacio político kantiano, a saber: la publicidad, esto es, la universal accesibilidad a toda determinación emanada en el espacio jurídico-político¹²⁹. En suma, la geofilosofía kantiana parece proyectar la *ratio* espacial universalista y cosmopolita, que rige en la “república de las letras” –más allá del Estado territorial–, al ámbito de la constitución tanto del Estado civil, cuanto de un ordenamiento interestatal pacífico. De ese modo, la ilustrada geofilosofía cosmopolita, que Kant propone, disloca aparentemente toda una geometría política moderna centrada en el Estado territorial.

La consumación de las geofilosofías implícitas en el pensamiento político moderno tiene lugar no sólo en tanto que clausura del espacio político esbozado en las filosofías políticas modernas, sino, sobre todo, como plena asunción de la determinación

¹²⁵ Ibid., pp. 23-24.

¹²⁶ Ibid., pp. 41-44.

¹²⁷ Ibid., pp. 136.

¹²⁸ Ibid., pp. 153-160.

¹²⁹ Ibid., p. 181.

geopolítica de toda espacialidad geofilosófica. Y es en la meditación de Carl Schmitt donde con más precisión se reconoce este doble gesto de desbordamiento del espacio político moderno y de autoafirmación de la espacialidad como determinación geopolítica. En ese sentido, Schmitt cuestiona la representación del espacio político como el ámbito de lo firmemente ordenado y constituido, esto es, el sistema determinado de las legalidades y burocracias estatales dadas. Semejante perspectiva naturaliza –según Schmitt– el artefacto jurídico-estatal, omitiendo así los procesos constituyentes de la espacialidad del Estado y las formas de ordenación espacial que subyacen al derecho¹³⁰. Ahora bien, para Schmitt, el acto constituyente de todo ordenamiento jurídico-estatal, el *nomos* que establece una configuración de la coexistencia de pueblos, Estados o potencias, consiste siempre en la determinación de nuevas divisiones del espacio, de nuevas delimitaciones diferenciadoras y de nuevas ordenaciones espaciales de la tierra. De ese modo, el acto jurídico-político constitutivo (ese *nomos* que aúna ordenamiento y asentamiento) involucra inevitablemente una toma de tierra, la cual no sólo establece la división y distribución del suelo, que es precondition de toda ordenación de las condiciones de posesión y propiedad; además, la conquista territorial establece derecho hacia el exterior, por cuanto introduce soberanía territorial frente a otros posibles poseedores¹³¹. Como plantea Schmitt:

“Mientras la historia del mundo no esté concluida, sino que se encuentre abierta y en movimiento, mientras la situación aún no esté fijada para siempre y petrificada, o expresado de otro modo, mientras los hombres y los pueblos aún tengan un futuro y no sólo un pasado, también surgirá, en las formas de aparición siempre nuevas de acontecimientos históricos universales, un nuevo *nomos*. Así pues, se trata para nosotros del acto fundamental divisor del espacio, esencial para cada época histórica; se trata de la coincidencia, estructuralmente determinante, de la ordenación y el asentamiento en la convivencia de los pueblos sobre el planeta que entretanto ha sido medido científicamente. Ése es el sentido en el que se habla aquí del *nomos* de la tierra; pues cada nuevo período y cada nueva época de la coexistencia de pueblos, imperios y países, de potentados

¹³⁰ Schmitt, C., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europaeum»*. Granada: Comares, 2002, p. 49.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 6-7.

y potencias de todo tipo, se basa sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra”¹³².

De ahí que –para Schmitt– el ámbito de lo político no resulte localizable en la representación naturalizada de un espacio vacío, en una extensión formal carente de contenido; por el contrario, el espacio es un campo constituido a través del juego de fuerzas y de las distinciones decisivas que la actividad política del hombre despliega¹³³. Los espacios de la existencia histórica resultan, pues, transformables a través de la incorporación de nuevas tierras o mares, mediante nuevas ordenaciones divisoras y diferenciadoras. En ese sentido, cabe hablar –según Schmitt– de auténticas “revoluciones espaciales”, que –al introducir un nuevo *nomos* de la tierra– modifican las proporciones, medidas y horizontes externos, así como alteran incluso nuestra concepción del espacio¹³⁴. En palabras de Schmitt:

“Las fuerzas y energías históricas no aguardan, sin embargo, a la ciencia, como no esperó Cristóbal Colón a Copérnico. Cada vez que mediante un nuevo impulso de ellas son incorporadas nuevas tierras y mares al ámbito visual de la conciencia colectiva de los hombres, se transforman también los espacios de su existencia histórica. Surgen entonces nuevas proporciones y dimensiones de la actividad histórico-política, nuevas ciencias, nuevas ordenaciones, vida nueva de pueblos nuevos o que vuelven a nacer. El ensanchamiento puede ser tan grande, tan sorprendente, que cambien no sólo proporciones y medidas, no únicamente el horizonte externo del hombre, sino también la estructura del concepto mismo de espacio. Se puede hablar entonces de revolución espacial. Las grandes transformaciones históricas suelen ir acompañadas, en verdad, de una mutación de la imagen del espacio. En ella radica la verdadera médula de la amplia transformación política, económica y cultural que entonces se lleva a cabo”¹³⁵.

En fin, los espacios políticos no enclaustran la actividad política, sino que resultan decididos en ella, como un campo para desplegar la potencialidad histórica y una estructuración divisoria del ordenamiento/asentamiento. Constituyen –para

¹³² Ibid., pp. 45-46.

¹³³ Schmitt, C., *Tierra y mar*. Madrid: Trotta, 2007, p.80.

¹³⁴ Ibid., pp. 48-49 y 58-59.

¹³⁵ Ibid., p. 49.

Schmitt– “elementos” en que se despliegan las posibilidades de la existencia histórica: el aseguramiento de la tierra, el riesgoso surcar los mares, la comunicación aérea o la movilización tecnológica de la energía del fuego¹³⁶.

Semejante determinación del ámbito político se asocia –en la perspectiva de Schmitt– a una redescrición de la distinción que separa la esfera pública, con respecto al ámbito privado. De hecho, la distinción entre derecho privado y derecho público presupone –como condición previa para esa separación– el acto constituyente de la toma de tierra¹³⁷. Así, pues, el modo de estar de un pueblo (el *status* político de un pueblo organizado y asentado territorialmente) es lo que marca la pauta decisiva para el posible *status* individual y colectivo¹³⁸. Para Schmitt, no cabe identificar ese *status* político con el aparato político-administrativo del Estado: la interpenetración de todos los ámbitos sociales y del Estado determina una configuración de lo político en que ya no existen ámbitos neutrales (cultura, religión, educación o economía), que puedan considerarse no estatales o despolitizados. Todo dominio es –según Schmitt– potencialmente político y, así, finalmente se esboza un Estado total, en el cual ya no es posible acotar lo político, identificándolo con el derecho público y el Estado¹³⁹.

Lo político (en tanto que distinción decisiva que marca la pauta de las uniones y separaciones, de las asociaciones y disociaciones, esto es, de la oposición amigo/enemigo) puede extraer su fuerza de cualquiera de los ámbitos de nuestra coexistencia. Determina –según Schmitt– el grado de intensidad en la asociación/disociación de los hombres (así como la agrupación en amigos/enemigos), también a través de antagonismos económicos, culturales o religiosos, que, entonces, serán el nuevo centro de gravedad de lo político¹⁴⁰. Carece, por tanto, de sentido el pretender acotar ámbitos neutralizados y despolitizados, y mucho más, negar lo político e instituir una práctica política que eluda el Estado político y la política, al pivotar sobre categorías individualistas y privatistas, tal y como ocurre en el pensamiento liberal¹⁴¹. Según Schmitt, incluso la idealización de la publicidad, en tanto que instauración de un ámbito de discusión y fe en la opinión pública (que resultan consustanciales al parlamentarismo liberal) encubren una operación de neutralización despolitizadora que

¹³⁶ Ibid., pp. 24-25.

¹³⁷ Schmitt, C. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europaeum»*. Op. cit., p. 8.

¹³⁸ Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 49.

¹³⁹ Ibid., p. 53.

¹⁴⁰ Ibid., pp. 68-69.

¹⁴¹ Ibid., pp. 98-100.

se pone de manifiesto en la vacía y fútil formalidad del funcionamiento parlamentario¹⁴².

Podemos reconocer ciertas implicaciones geofilosóficas, explícitamente geopolíticas, de esta espacialidad política schmittiana. En primera instancia, la guerra (esto es, la determinación de combatir hasta la muerte contra un enemigo real) adquiere un sentido existencial para lo político: constituye –según Schmitt– la realización extrema de una enemistad, que involucra, como posibilidad efectiva, que se dé la lucha armada entre unidades políticas organizadas¹⁴³. Además, –para Schmitt– cualquier apelación a un “Estado mundial”, que abarque toda la tierra y comprenda a toda la humanidad, es sólo una retórica vacía, pues ya no habría una unidad política que marque la pauta decisiva para distinguir a amigos y enemigos. No en vano, el concepto de “humanidad” no posee un *status* político, y cualquier ordenamiento universal (como una federación de los pueblos) instauraría la completa despolitización y la abolición de todo Estado¹⁴⁴.

Por otra parte, la geofilosofía schmittiana se perfila como una geopolítica de los elementos. Y es que cada revolución en el espacio político establece nuevas relaciones entre los elementos e, incluso, abre elementos nuevos al ordenamiento de distribuciones decisivas. Así, por ejemplo, el derecho internacional cristiano-europeo se basó en cierta distribución espacial (cierto *nomos* de la tierra): este primer orden espacial planetario separaba tierra y mar, de manera que la tierra firme se dividía en los territorios estatales de unos cuantos Estados soberanos, en tanto que el mar era un elemento estatalmente libre y no sometido a la soberanía de los Estados¹⁴⁵. Sin embargo, –según Schmitt– una revolución espacial crucial se inauguraría actualmente, cuando la conquista del aire (de sus dimensiones y medios de comunicación) esboza un nuevo *nomos* planetario¹⁴⁶.

Para concluir nuestro discontinuo (y en ningún caso exhaustivo) recorrido por los espacios políticos esbozados a través de la historia de la filosofía, queremos revisar cierta espacialidad política postmoderna, algunos de cuyos trazos principales cabe reconocer en los trabajos de Foucault. Sin duda, hay en Foucault un decidido reconocimiento de lo relevante que resulta la espacialidad en la configuración epocal de los saberes y poderes. No en vano –para Foucault– la nuestra sería la época del espacio:

¹⁴² Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, 1990, pp. 63-65.

¹⁴³ Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Op. cit., pp. 62-63 y 78.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 84-86.

¹⁴⁵ Schmitt, C., *Tierra y mar*. Op. cit., p. 67.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 79-81.

la época de la yuxtaposición de lo simultáneo y de la distribución reticular de los elementos mundanos; la época, en suma, de una marcada autocomprensión espacial de nuestra experiencia y de una configuración espacial de nuestras prácticas¹⁴⁷. En todo caso, esta pertinencia del espacio para nuestra experiencia histórica no constituye una novedad, pues ya el Medioevo organizó cierto espacio histórico como un ámbito de localizaciones, esto es, como un conjunto jerarquizado de lugares. Por su parte, la modernidad también habría dispuesto determinada espacialidad de la extensión, constituida como un espacio infinito e indefinidamente abierto. Según Foucault, lo característico de la espacialidad contemporánea consistiría en haber dislocado la extensión vacía del espacio moderno, para pasar a privilegiar los “emplazamientos”; esto es, una espacialidad dinámica, discontinua, material, funcional y operacional, constituida a través de las relaciones de vecindad de elementos en series, árboles o tramas, así como en las modalidades de almacenamiento, circulación y codificación, que reparten y distribuyen elementos y hombres. En palabras de Foucault:

“Hoy en día, el emplazamiento sustituye la extensión que, a su vez, reemplazaba la localización. El emplazamiento se define por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente, pueden describirse como series, árboles, entretejidos.

Por otra parte, se conoce la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, con salida aleatoria (como sencilla y llanamente los automóviles o incluso los sonidos en una línea telefónica), ubicación de elementos marcados o codificados en el interior de un conjunto, bien repartido al azar, bien clasificado en una clasificación unívoca, bien clasificado según una clasificación plurívoca, etcétera.

De manera aún más concreta, el problema de la plaza o del emplazamiento se plantea para los hombres en términos de demografía; y este último problema del emplazamiento humano no es simplemente el de saber si habrá suficiente lugar para el hombre en el mundo –aun siendo éste un problema relevante–, sino también el de saber qué relación de vecindad, qué tipo de

¹⁴⁷ Foucault, M., “Espacios otros”, en revista *Versión. Estudios de comunicación y cultura*. México: número 9, abril de 1999, p. 15.

almacenamiento, de circulación, de ubicación, de clasificación de los elementos humanos deben ser preferentemente retenidos en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin. Estamos en una época donde el espacio nos es dado bajo la forma de relaciones de emplazamientos”.¹⁴⁸.

En ese sentido, Foucault remarca la heterogeneidad de los emplazamientos espaciales, y manifiesta un particular interés por aquel tipo de contraemplazamientos que dislocan el conjunto de relaciones en que se hallan con otros emplazamientos: los espacios del afuera o heterotopías. Se trata de emplazamientos que yuxtaponen varios emplazamientos y temporalidades, pero que establecen un sistema de apertura y clausura, de manera que están tan acotados en torno a una función específica, como permiten el ingreso bajo ciertas condiciones. Concretamente, Foucault se refiere a emplazamientos como los asilos, las prisiones, los jardines, los cementerios, los teatros, las escuelas, los prostíbulos, las colonias, etc.¹⁴⁹.

Ahora bien, el interés foucaultiano en la distribución de los emplazamientos singulares tiene como contrapartida una manifiesta desespacialización del poder; en ese sentido, la espacialidad de lo político no hay que buscarla en un punto central o en un foco único de soberanía, ni tampoco cabe localizar el poder en fronteras o delimitaciones rígidas, como aquéllas que suelen contraponer al Estado y a la sociedad, lo público y lo privado, o a las clases entre sí¹⁵⁰. Así, pues, el espacio político no se localiza institucionalmente, ni resulta apropiable o conquistable como un territorio, sino que se ejerce microfísicamente a través de una multiplicidad de emplazamientos. Y es que la espacialidad política foucaultiana se despliega reticularmente a partir de innumerables puntos móviles y focos inestables, como relaciones de fuerza múltiples que atraviesan de modo inmanente las relaciones sociales (económicas, epistémicas, sexuales, etc.)¹⁵¹. Por cierto, esta dispersión de emplazamientos locales y de relaciones de fuerza múltiples se asocia a escisiones y enfrentamientos locales, que no se dejan integrar fácilmente en una matriz general de dominación, aunque generan efectos hegemónicos y líneas de fuerza transversales. No en vano, así como los emplazamientos políticos atraviesan reticularmente la vida social, también las resistencias y contrapoderes se distribuyen de modo singular e inestable, sin poder localizarse

¹⁴⁸ Ibid., pp. 16-17.

¹⁴⁹ Ibid., pp. 18-25.

¹⁵⁰ Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1986, pp. 33-34.

¹⁵¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1987, p. 113-115.

unívocamente¹⁵². En fin, Foucault deslocaliza el poder, pero sólo para hacerlo omnipresente en el conjunto de focos relacionales y emplazamientos móviles, en que se ejerce como una situación estratégica compleja.

Por lo demás, esta distribución múltiple de emplazamientos de poder se articula con una serie de modalidades de apropiación del saber, de manera que cabe hablar de auténticas formas locales de saber-poder. Para Foucault, los campos discursivos que configuran nuestro saber de los objetos son, por tanto, un instrumento y un efecto de las múltiples y móviles relaciones de fuerza¹⁵³. En ese sentido, los espacios políticos que Foucault tematiza (las distribuciones microfísicas de emplazamientos de poder-saber) constituyen formas de visibilidad, en que se superponen las relaciones de poder y las relaciones de saber. Y es que la organización y clausura de emplazamientos de poder (que permiten distribuir espacialmente a los individuos, así como localizarlos celular y jerárquicamente) también produce encuadramientos del saber, cuadros y espacios disciplinarios, que ordenan nuestro conocimiento de los elementos¹⁵⁴. Como ocurre en el panóptico (esa configuración del espacio político, que Foucault considera típicamente moderna), el encuadramiento disciplinario y las formas de vigilancia y examen constituyen un dispositivo que hace visible positivamente –y controla individualmente– a los individuos, tan diferenciados, como normalizados y homogeneizados. En fin, la espacialidad política foucaultiana parece detenerse en los diagramas de poder que, a través de ciertas formas de visibilidad, permiten la distribución de los individuos, así como la diferenciación e individualización de sus características, hasta el punto de la objetivación coactiva y del examen infinito¹⁵⁵.

En virtud de este doble gesto de deslocalización del poder y de emplazamiento reticular del espacio político, carece de sentido seguir consagrando acríticamente aquellas distinciones –entre lo público y lo privado, o entre lo estatal y lo social– que han enmarcado a la filosofía política. No en vano, –según Foucault– los diagramas de poder y las formas de visibilidad, que configuran lo social, no se pueden acotar como un aparato institucional público, escrupulosamente diferenciado del ámbito privado de los individuos. Asimismo, la subjetividad del individuo privado (su fuero interior y su ámbito íntimo) no conforma ningún ámbito autosuficiente, sino que es el efecto de las

¹⁵² Ibid., pp. 115-117.

¹⁵³ Ibid., pp. 121-125.

¹⁵⁴ Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Op. cit., pp. 152-153.

¹⁵⁵ Ibid., pp. 175-198.

tecnologías de poder y de las redes de saber-poder, que atraviesan infinitesimalmente lo social¹⁵⁶.

De ese modo, gracias al doble gesto de deslocalización del poder y de espacialización reticular de los emplazamientos políticos (que finalmente atraviesan la totalidad del espacio social), no se vislumbra en la obra de Foucault otro marco geopolítico, que las micropolíticas o las microfísicas del poder. Y es que, así como la distribución de los múltiples e inestables emplazamientos del poder no permite una totalización del espacio político en el ámbito soberano del Estado, tampoco podemos localizar un centro de poder soberano que organice un espacio político homogéneo, ni cabe concebir las relaciones geopolíticas como un pacífico campo de coexistencia (cierto equilibrio armónico entre potencias) jurídicamente regulado. De ese modo, la representación universalista de una humanidad centralizada y el juridicismo universal (que ha llevado a las sociedades modernas a concebir la plena reglamentación de su espacio político bajo el derecho) se revelan como el reverso y la contrapartida de relaciones de poder y emplazamientos políticos, así como de disimetrías y resistencias complejas¹⁵⁷.

Desde esta perspectiva, en la obra de Foucault, parece esbozarse una geofilosofía explícitamente (micro-)geopolítica, que entiende la política como una continuación de la guerra (o de los conflictos, disimetrías y resistencias que atraviesan lo social) por otros medios. Pero –más que en todo lo relativo a la conducción estratégica de la política entre los Estados, a través de la guerra– la geopolítica foucaultiana se centra en el rumor de las batallas que recorren la retícula social, así como en los emplazamientos de resistencias y contrapoderes, cuya frágil integración institucional y codificación estratégica emprende el Estado. En fin, más que una racionalización del espacio político moderno, la microgeopolítica foucaultiana parece acometer la destitución de la misma racionalidad política que ha ordenado un espacio político tan individualizador como totalizador¹⁵⁸.

Por lo demás, –según Foucault– la guerra configura el ejercicio de la política en un sentido productivo, toda vez que el dispositivo de la regimentación y disciplina militar proporciona un mecanismo táctico para pacificar la sociedad civil,

¹⁵⁶ Ibid., pp. 218-220.

¹⁵⁷ Ibid., pp. 226 y 314.

¹⁵⁸ Foucault, M., *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990, p.140.

convirtiéndose en un emplazamiento clave de la espacialidad política moderna¹⁵⁹. Significativamente, Foucault sostiene que la tendencia que ha acompañado a la consolidación del Estado moderno consiste en la creciente estatalización del conflicto y en el desplazamiento del conflicto a las fronteras de las unidades estatales. De esa manera, las sociedades atravesadas por relaciones guerreras fueron sustituidas por un aparato militar controlado estatalmente. Y, sin embargo, –según Foucault– la plena pacificación y neutralización del conflicto nunca se logra, pues el conflicto sigue atravesando y movilizándolo las instituciones y el orden¹⁶⁰.

Espacialidades políticas de centros y de tránsitos, territoriales y cosmopolitas, de elementos y redes... Geofilosofías de la autarquía y de la peregrinación, de la soberanía y de la federación, de la toma de tierra y de la dislocación... Un breve recorrido por la historia del pensamiento político ha bastado para poner de manifiesto la compleja construcción de los espacios políticos occidentales. Por lo que hemos podido apreciar, la producción de la espacialidad política está sujeta siempre a decisiones fundamentales sobre las opciones de extensión, localización y emplazamiento (que oscilan entre el universalismo y el particularismo); pero también, sobre las modalidades de clausura y apertura (la delimitación del adentro y del afuera, que puede adoptar muy diversas figuras de inclusión y exclusión), así como sobre la distribución y ordenamiento diferenciador de los ámbitos sociales (esto es, la distribución, indistinción o interpenetración de lo público y lo privado). Más tarde, tendremos que preguntarnos cuál es la espacialidad y la apuesta geofilosófica que se esbozan en el espacio público habermasiano.

¹⁵⁹ Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Op. cit., pp. 172-173.

¹⁶⁰ Foucault, M., *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1992, pp. 45-47.

Capítulo 4.

Topofilias.

En este momento, pretendemos proyectar una luz distinta sobre la espacialidad del espacio público, al examinar y analizar aquellos lugares marcados como significativos y plenos, esos sitios que parecen concentrar la experiencia de la convivencia realizada y la imaginación del espacio pletórico, en nuestro imaginario público-político. Se trata de emprender –siguiendo en cierto modo la sugerente apuesta de Bachelard– un cierto “topoanálisis” de aquellos lugares en que imaginamos la publicidad cumplida (a veces, como involucramiento en la coexistencia, como vinculación en común y convocatoria compartida; a veces, como clausura que protege y aseguramiento ante lo otro; otras veces, como apertura prometedora o como exposición a la exterioridad de los otros). De ese modo, podremos registrar las principales topofilias del pensamiento de lo público en Occidente, en el sentido preciso en que Bachelard caracteriza estas topofilias, a saber:

“En efecto, sólo queremos examinar imágenes muy sencillas, las imágenes del *espacio feliz*. Nuestras encuestas merecerían, en esta orientación, el nombre de *topofilia*. Aspiran a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados. Por razones frecuentemente muy diversas y con las diferencias que comprenden los matices poéticos son espacios *ensalzados*. A su valor de protección que puede ser positivo, se adhieren también valores imaginados, y dichos valores son muy pronto valores dominantes. El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación. En particular, atrae casi siempre. Concentra *ser* en el interior de los límites que protegen. El juego del exterior y de la intimidad no es, en el reino de las imágenes, un juego equilibrado”.¹⁶¹

Sin duda, una revisión de nuestras topofilias filosófico-políticas nos enfrenta, en primera instancia, con la manifiesta “agorafilia” que ha marcado al pensamiento político

¹⁶¹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, op. cit., pp. 27-28.

occidental. Efectivamente, nos fascina la representación de una publicidad prístina, la reunión de los hombres y la exposición ante los otros, sin otro propósito que sostener la común aparición en público. En el ágora de la *polis*, hemos imaginado la cabal realización de la publicidad, en tanto que plena presencia de la comunidad ante sí misma, como absoluta transparencia del encuentro discursivo y total autoconciencia de la decisión en común y de la formación racional de la voluntad colectiva.

Es cierto que la investigación histórica proporciona interpretaciones del ágora como un espacio de debate, en que los ciudadanos se reúnen en asamblea y se turnan en el discurso para discutir sobre los asuntos comunes. Semejantes interpretaciones se sostienen en las significaciones que el vocabulario de la antigua Grecia le atribuye al término “ágora”, el cual designa cierto lugar para las asambleas, así como la reunión de hombres en él y el discurso que éstos sostienen en público¹⁶². Por lo demás, el ágora conformaría un espacio público en el centro de la *polis*, en el cual las posiciones que ocupan los ciudadanos aparecen simétricas y reversibles; se trataría de un espacio político abierto y homogéneo, en el que los ciudadanos deliberan y deciden conjuntamente acerca de los asuntos comunes¹⁶³. En palabras de Jean-Pierre Vernant:

“El grupo humano se hace pues, de él mismo, la siguiente imagen: al lado de las moradas privadas, particulares, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es «común», la colectividad como tal. En este centro cada uno se encuentra igual al otro, nadie está sometido a nadie. [...] Vemos nacer una sociedad en la que la conexión del hombre con el hombre está pensada bajo la forma de una relación de identidad, de simetría, de reversibilidad. En lugar de que la sociedad humana forma, como el espacio mítico, un mundo de niveles con el rey en la cima y debajo de él toda una jerarquía de estatutos sociales definidos en términos de dominación y de sumisión, el universo de la ciudad aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles donde todos los ciudadanos se definen unos en relación a los otros como idénticos en el plano político. Se puede decir que teniendo acceso a este

¹⁶² Detienne, M., “De las prácticas asamblearias a las formas políticas. Un enfoque comparativo”, en *Comparar lo incomparable*. Barcelona: Península, 2001, p. 112.

¹⁶³ Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1985, pp. 192-193 y 221.

espacio circular y centrado del ágora, los ciudadanos penetran dentro del marco de un sistema político cuya ley es el equilibrio, la simetría, la reciprocidad”.¹⁶⁴

En fin, el ágora de la polis griega realizaría una forma de publicidad que es inseparable de las interacciones desplegadas en el propio espacio de la asamblea, donde se define lo que es público. De ese modo, el ágora –y la voluntad de reunión de la asamblea que en ella concurre– constituye el lugar de una participación directa de los ciudadanos en la deliberación y decisión políticas. En las asambleas que tienen lugar en el ágora, la ciudad debatiría ante sí misma sus propios asuntos públicos, cumpliéndose así una publicidad pura, sin otra finalidad que su propia aparición y la participación común en lo público¹⁶⁵.

Ahora bien, un topoanálisis de los modos de estar que se asocian al ágora no sólo contribuye a desmitificar las idealizaciones de una publicidad que consistiría en la autoinstitución deliberativa de la comunidad; además, extiende la calidad de espacio público a otros ámbitos en los que también se realizan modalidades de aparición y participación públicas. Y es que, en el ágora griega, se superponen distintas modalidades de publicidad, que ulteriormente verían rearticularse su localización funcional. En primera instancia, la participación en la deliberación compartida acerca de los asuntos comunes apunta un sentido de la publicidad como autoinstitución público-política de la asamblea y formación discursiva de una voluntad común. Este sentido de la publicidad se concreta también en la intensa interacción social que se desarrollaba en los pórticos de las *stoas*, auténticos paseos techados en que los ciudadanos particulares podían discutir públicamente de política o filosofía. En todo caso, no hay que olvidar la obviedad de que el acceso a este espacio público no es general, pues está sujeto a la distinción de la ciudadanía, e incorpora estructuras de representación que institucionalizan y enmarcan las operaciones de tematización y de discusión general en las asambleas del pueblo. Concretamente, en torno al ágora se encuentran sedes del poder (como la *stoa* real), edificios en que se oficiaba la administración pública, tribunales y archivos de la ciudad. De hecho, una de las construcciones que rodean el espacio del ágora es el lugar donde se reunía la *Boulé*, un consejo de ciudadanos escogidos, que establecía la agenda público-política. Por otra parte, el ágora incorpora

¹⁶⁴ Ibid., pp. 192-193.

¹⁶⁵ Detienne, M., “De las prácticas asamblearias a las formas políticas. Un enfoque comparativo”, op. cit., pp. 122-123.

un sentido de la publicidad más acotado a la representación en público, a la escenificación pública e, incluso, a la conmemoración de figuras heroicas y a la celebración cúllica. No en vano, un altar para los dioses determina la orientación del ágora¹⁶⁶, y la sede del *prítaneo* también acota el espacio del ágora, en tanto que residencia y escenario de Hestia, la diosa del hogar común. Eso sí, tras las reformas de Clístenes, este ámbito religioso se iría secularizando como un espacio público común, tal y como Vernant argumenta:

“En el centro de la ciudad, el ágora, reorganizada y remodelada, forma un espacio público, claramente circunscrito, definido de ahora en adelante mediante unos límites. En el ágora se edifica el *Bouleuterion*, sede de la *Boulé* de los *Quinientos*, compuesta por los representantes de cada tribu que, por turno, ejercen la pritania, es decir, presiden las sesiones de la *Eclessía* con el privilegio de habitar durante este tiempo en el Hogar común. Los cambios en la significación del centro que, de símbolo religioso (*Hestia*, diosa del hogar), llega a ser símbolo político (hogar común de la ciudad, *Hestia Koiné*) se distinguen aquí, nos parece, de forma sorprendente. En el centro de la ciudad, la *Hestia Koiné* retiene el recuerdo del hogar familiar: el altar doméstico fijado al suelo enraíza la casa humana en un punto definido de la tierra, diferencia cada *oikos* dándole su cualidad religiosa particular, cierra el grupo familiar sobre él mismo y le conserva puro de todo contacto extraño. Llegando a ser *común*, edificándose sobre el espacio público y abierto del ágora, y no ya en el interior de las viviendas privadas, cobijando en la persona de los prítaneos esta *Boulé* que encarna el todo de la ciudad, el hogar expresa de ahora en adelante el centro en tanto que denominador común de todas las cosas que constituyen la *polis*. El centro se inscribe en un espacio compuesto, ciertamente, de partes diversas, pero que revelan todas su similitud, su simetría, su equivalencia, fundamentales en su relación común con este centro único que forma la *Hestia Koiné*. El centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad, no ya los de diferenciación y jerarquía”.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Detienne, M., “De las prácticas asamblearias a las formas políticas. Un enfoque comparativo”, op. cit., p. 112.

¹⁶⁷ Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., pp. 221-222.

Por último, existe un sentido de la publicidad cuya realización no se puede subestimar en el ágora griega: la publicidad involucra –como prerequisite de una accesibilidad general– la circulación abierta y la libre concurrencia. En ese sentido, el ágora es también un espacio de libre circulación de personas y cosas. No en vano, el espacio del ágora de Atenas estaba atravesado por la vía panatenaica, que no era tan sólo un camino por el que deambular, sino, también, el escenario de procesiones religiosas (como la gran procesión de Panatenea) e, incluso, el lugar para la realización de carreras. Pero, además, el ágora constituía un ámbito de transacciones y un lugar de aprovisionamiento, toda vez que operó como centro comercial. Significativamente, en torno al ágora ateniense se ubicaba la construcción en que se acuñaba el medio de intercambio y el equivalente general de las transacciones: la casa de la moneda. En fin, el ágora, en tanto que lugar de reunión y espacio público de general accesibilidad, reúne también otros sentidos de la publicidad, tres maneras de estar en público sin otro fin que el ser en común, a saber: la participación en el discurso compartido para definir una iniciativa común; la aparición ante un auditorio y la representación escénica de roles comunes, y, por último, la circulación o movilización, que posibilitan una interacción dirigida, la proyección de orientaciones compartidas y la apertura del “entre” en que convivimos.

Frente a esta imbricación de diversas formas de publicidad en el ágora griega, la agorafilia de nuestras tradiciones de filosofía política ha insistido en privilegiar la delimitación de un ámbito de autoinstitución de cierta publicidad prístina, en el que el *logos* de la comunidad se haría presente a sí mismo y decidiría sobre la *res publica*. Se trata de un gesto recurrente en nuestro pensamiento político, que permitirá delimitar escrupulosamente el ámbito de la publicidad prístina en que los ciudadanos coparticipan en lo Uno, separándolo de las formas de circulación y transacción que articulan el entre de los asuntos comunes y la dispersión de los intereses sociales. Desde esta perspectiva, tal vez cobre sentido el hecho de que el gran sistematizador de la sabiduría política de la Antigüedad, Aristóteles, proyecte para su ciudad ideal la construcción de dos plazas: una “plaza libre” que sería el ámbito para lo más elevado –o sea, el culto divino y las magistraturas superiores–, en el que no tienen cabida ni las mercancías ni los trabajadores, y, por otra parte, una “plaza del mercado”, espacio de la necesidad, en que

tiene lugar la circulación y aprovisionamiento de mercancías, así como los actos de aprovisionamiento y de policía¹⁶⁸.

Por lo demás, no parece fácil eludir la tentación agorafílica, pues incluso un pensador como Castoriadis –que ha entendido adecuadamente la compleja articulación del espacio público en la polis griega–, si bien desmitifica el ágora (como un espacio que, aunque público, concierne a transacciones extrapolíticas), no obstante, sigue concibiendo la posibilidad de una autoinstitución autónoma y permanente de la sociedad en una esfera pública plena, constituyente de nuestro ser en común. Y es que –para Castoriadis–, junto a la esfera de los asuntos estrictamente privados, cabe distinguir una esfera privada/pública del ágora y, además, la esfera pública/pública de la *ekklesia*, el espacio de autoinstitución de una publicidad prístina, en que se deliberan y deciden políticamente los asuntos comunes. En palabras de Castoriadis:

“Hagamos la distinción entre *oikos*, los asuntos estrictamente privados; el *agorá*, la esfera privada/pública, el *lugar* donde los ciudadanos se encuentran fuera del dominio político; y la *ekklesia*, la esfera pública/pública, es decir, en un régimen democrático, el lugar donde se delibera y se deciden los asuntos comunes. En el *agorá*, discuto con otros, compro libros u otra cosa, estoy en un espacio público pero que es, al mismo tiempo, privado, ya que ninguna decisión política (legislativa, gubernamental o judicial) puede tomarse allí; la colectividad, a través de su legislación, nos asegura solamente la libertad de este espacio. En la *ekklesia* en el sentido amplio, que comprende tanto la *asamblea del pueblo* como así también el *gobierno* y los tribunales, estoy en un espacio público/público: delibero con los otros para *decidir*, y estas decisiones son sancionadas por el poder público de la colectividad. La democracia puede también definirse como el devenir público de la esfera pública/pública –lo que en otras regímenes es un hecho más o menos privado–.”¹⁶⁹

En fin, da la impresión de que algunas lamentaciones por la crisis de la esfera pública tienen su raíz en la idealización agorafílica de una publicidad autoinstituyente pura. Pero lo cierto es que ese tipo de publicidad prístina siempre ya estuvo en crisis, incluso en el ágora griega, pues siempre ya se encontró imbricada con los otros sentidos

¹⁶⁸ Aristóteles, *Política*, op. cit., 1331a-1331b.

¹⁶⁹ Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 152.

de la publicidad. No en vano, no hay poder en común que no involucre una puesta en escena (y, eventualmente, la representación de su inversión en el escenario de una teatralidad acotada), como tampoco existe reunión en lo Uno de la comunidad, sin vías de circulación, movilización y concurrencia (ocasionalmente, bajo la forma de solidaridades errantes y contramovilizaciones a través de líneas de fuga).

Pese a la desaparición del ágora griega, sin embargo, el foro romano o las plazas medievales y renacentistas conservarán en parte su significado como espacios públicos (en oposición al ámbito controlado de la casa privada), y seguirán constituyendo la localización de una multiplicidad de funciones y formas de publicidad. De modo significativo, las plazas medievales y renacentistas mantuvieron la función de foro para la libre transacción, circulación y concurrencia; pero, además la plaza se iría convirtiendo en un escenario para todo tipo de espectáculos públicos, de manera que toda una cultura popular se desplegó en el ámbito de las plazas, en las que era posible asistir a representaciones teatrales, corridas de toros, torneos, carreras, así como escuchar a cantantes de cuentos o charlatanes, e incluso presenciar ejecuciones¹⁷⁰. En ese sentido, la plaza medieval y renacentista constituía un ámbito, tan vital como ruidoso, para el despliegue de una interacción oral intensa; de hecho, –como Bajtin nos recuerda– en la plaza era factible escuchar todo tipo de gritos:

“El papel de los «pregones» en la vida de la plaza y de la calle era enorme. Aludían a aspectos muy variados. Cada mercadería: alimentos, bebidas o ropas, poseía un vocabulario propio, una melodía y una entonación características, es decir, su propia figura verbal y musical. [...] Es importante recordar que no sólo la propaganda era verbal y proclamada a voz en grito, sino que también los anuncios, bandos, ordenanzas y leyes, etc., se ponían en conocimiento del pueblo por vía oral. En la vida cultural y cotidiana, el papel del sonido y de la palabra hablada era mucho más importante que en nuestros días, esta época de la comunicación radial. [...] La cultura de la lengua vulgar era en gran medida la de la palabra proclamada a viva voz al aire libre, en la plaza y en la calle. Los gritos ocupaban un lugar de suma importancia dentro de la cultura de la lengua popular”¹⁷¹.

¹⁷⁰ Burke, P., *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 170-171.

¹⁷¹ Bajtin, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 164.

Sin embargo, progresivamente (ya desde la plaza barroca, que clausuraría un espacio escénico autosuficiente para los fastos del poder o de la fe) las plazas dejarían de concentrar semejante ajeteo de actividades públicas, de modo que se debilitaría la exuberante vitalidad de la plaza. Poco a poco, se fue privilegiando la función de las plazas como espacios arquitectónicos autosuficientes, que despejaban la densidad social de la ciudad, haciendo posible una circulación y observación impersonales entre extraños. Como observa Sennett, las plazas dejaron de constituir zonas libres que congregaban la variopinta actividad de la muchedumbre; la plaza se transformaría en un monumento a sí misma, de manera que se restringió la gama de funciones desplegadas en su interior y la libertad con que la gente podía reunirse¹⁷². En palabras de Sennett:

“La cuestión social provocada por la población de Londres y París era el problema de vivir con un extraño o ser un extraño. La cuestión social suscitada por los nuevos términos de densidad en la ciudad era el dónde se podía ver habitualmente a estos extraños, de modo que se pudiesen formar las imágenes de los tipos de extraños. La antigua zona de encuentro, la plaza de los mil usos, estaba siendo desgastada por un espacio que era un monumento a sí mismo en París y un museo de la naturaleza en Londres. En consecuencia, la demografía era la que creaba un medio en el cual el extraño era un desconocido”¹⁷³.

En fin, la plaza ruidosa, que era el foco de la interacción popular, se convirtió en el escenario monumental de una observación impersonal entre extraños. En ese sentido, —si la publicidad se asocia a la presentación en público y a la escenificación entre extraños bajo códigos de expresión convencionalmente compartidos— las plazas siguieron constituyendo un lugar de autoescenificación en común, sólo que cada vez más basada en la observación silenciosa de otros, ante quienes se deambula anónimamente. Por lo demás, el caminar por la calle, para experimentar el placer de la observación en medio de extraños, se fue convirtiendo en una actividad social de creciente importancia; de ese modo, las calles y los parques atrajeron progresivamente esa función de posibilitar paseos y encuentros espontáneos¹⁷⁴. Paralelamente, los

¹⁷² Sennett, R., *El declive del hombre público*, op. cit., pp. 128-130.

¹⁷³ *Ibid.*, p.133.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 197-200.

teatros, cafés y salones canalizaron algunos de los sentidos de la publicidad que hemos visto funcionalmente ligados a la plaza: en particular, los aspectos relativos a la representación escénica ante un público y bajo los códigos convencionalmente compartidos en la teatralidad de lo social; pero, también, los referentes a la deliberación en común y a la tematización codificada de asuntos de interés general, o a la formación de un gusto y un juicio comunes¹⁷⁵. De los salones, hablaremos más tarde; pero, con respecto a los teatros, cabe señalar que, de modo progresivo, desarrollaron una forma de publicidad en la que la escenificación en público pasó a ser silenciosa observación de actuaciones, cada vez más marcadas por la simbolización íntima, la representación emocional y el desempeño estelar del actor. Así, pues, la escenificación teatral en público perdía su significado desde el punto de vista de la expresión de códigos convencionalmente compartidos¹⁷⁶.

En todo caso, algunas plazas conservaron hasta nuestros tiempos cierta función como ámbito de publicidad política, pero únicamente en tanto que lugares de representación escénica y de autocelebración del poder establecido, o sea, como teatro político. En ese sentido, la Plaza Roja de Moscú ha sido un emblema contemporáneo de la configuración de un escenario público que, en realidad, constituía un espectáculo del poder sacralizado¹⁷⁷.

Hemos hecho referencia a cómo el libre deambular y los encuentros espontáneos en las calles constituyen una manera de involucrarse en esa experiencia de accesibilidad general que denominamos publicidad; se trata de una forma de espacialidad pública más basada en la exposición a la alteridad y en la exploración de la exterioridad, que en la reunión en lo Uno de la comunidad. No en vano, también llamamos “espacios públicos” a esas vías, calles, caminos, rutas y encrucijadas, que recorremos en común, propiciando encuentros tan intensos como espontáneos.

Sabemos –por Zumthor– hasta qué punto, en la sociedad medieval, pudo ser relevante esta forma de publicidad ligada a la libre circulación y encuentro, en las múltiples vías que surcan los márgenes del espacio institucionalmente acotado¹⁷⁸. Según Zumthor, hay toda una cultura medieval del vagabundeo, así como un marcado nomadismo espiritual y lúdico, que repletaba los caminos con viajeros de toda ralea: caballeros en busca de aventuras, peregrinos, mercaderes, artesanos, misioneros

¹⁷⁵ Ibid., pp. 171-196.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 181-188.

¹⁷⁷ Balandier, G., *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 27.

¹⁷⁸ Zumthor, P., *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994.

itinerantes, goliardos, juglares, acróbatas y cantantes; pero, también, de fugitivos y bandidos¹⁷⁹. Esta publicidad nómada del vagabundeo y los encuentros ambulantes abre sus propios espacios en la exterioridad y en las encrucijadas, resistiéndose a la implantación en un lugar. De esa manera, los caminos medievales eran más que trayectos entre dos puntos, ya que, por sí mismos, constituían un ámbito valioso, un entramado de lugares investidos de significado, de memoria y de tradiciones; en ese sentido, –según Zumthor– involucraban plenamente a quien los recorría¹⁸⁰. Se trata de una topofilia cuya experiencia de fondo se asocia al estar en camino, a la vida errante, a los itinerarios de la memoria y al encuentro con el otro. En palabras de Zumthor:

“Una relación muy personal se establece entre el viajero y su andar. La Europa de antes del siglo XVIII ignora las «rutas» en el sentido corriente que damos ahora a esta palabra: un medio de unir dos puntos extremos que bastan para definir su función, pues el espacio entre ellos se encuentra desvalorizado y solo cuenta si entra en juego la publicidad turística. De este modo, nuestras rutas separan más que unir. El camino medieval, por el contrario, profundamente inscrito en la memoria de todos, en las tradiciones locales, es un homenaje al espacio: cada tramo invita a hacer un alto y lleva inscrita una significación original –originaria. Cada encrucijada se abre a un horizonte mítico. Establecen una «venerabilidad difusa de los itinerarios» [...] De pueblo en pueblo, el camino es una serie ordenada de lugares, pero *es* un lugar en sí; medio también, como vía de comunicación. Está hecho en primer lugar para el peatón, el asno o la mula, el caballo de tiro; menos para el carro; apenas para el caballero, cuyo caballo de batalla atajará más bien por los campos y landas. Avanza a la manera de un río, cuyos meandros no impiden mantener mejor o peor una dirección. El hombre, el animal, *caminan* por él: de pie, en el espacio vacío, avanzando un pie tras otro en un descubrimiento muscular y visual que es también un dominio; compromiso físico total, exigido por el movimiento, orientado y como polarizado hacia una meta que es un lugar”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Ibid., pp. 154-156.

¹⁸⁰ Ibid., pp. 164-168.

¹⁸¹ Ibid., p.168.

Así es como el peregrino transita por los caminos, haciendo de la búsqueda de lugares santos una prueba salvífica, que santifica la exposición a la exterioridad, como una penitencia pública¹⁸². Así es que la figura literaria del caballero andante forjará la valía de los lugares, al adentrarse por el espacio y cruzar sus encrucijadas, de acuerdo a la medida de sus propias hazañas¹⁸³. Por lo demás, la publicidad nómada del vagabundeo medieval ha forjado –según Zumthor– su propia memoria colectiva en la imagen del *homo viator*, el hombre en viaje a través de los caminos y que convierte la exterioridad en intensidad de su propio itinerario¹⁸⁴.

En todo caso, el nomadismo del *homo viator* no agota las formas de la publicidad vinculadas a las vías, caminos y encrucijadas. Un aspecto más festivo de espacios públicos como los caminos y vías lo hallamos en las procesiones y cortejos (como el cortejo del carnaval, por ejemplo), que tanta vitalidad exhibieron en el Renacimiento italiano. En estos cortejos y procesiones se expresó una forma de representación en público, sofisticada y teatral, que desencadenaba el entusiasmo colectivo¹⁸⁵. Esta publicidad de los cortejos renacentistas se asociaba a la exhibición pomposa, pauta de acuerdo a cánones de la cultura superior, por más que se fuera secularizando, tal y como Burckhardt plantea:

“Las dos formas principales de representaciones, con motivo de fiestas, son, como dondequiera en Occidente, el misterio, es decir, la dramatización de la historia o leyenda sagrada y la procesión, el cortejo pomposo con alguna fecha de significación religiosa. [...]

Por su lado, de las procesiones va surgiendo en las ciudades italianas, con sus anchas y bien pavimentadas calles, el «trionfo», es decir, el cortejo de grupos, con indumentaria especial, en carruaje y a pie, con carácter predominantemente religioso al principio y luego, gradualmente, con carácter cada vez más profano. La procesión del Corpus y el cortejo de Carnaval se combinan aquí en un común estilo de pompa, al cual se vinculan después las entradas y paradas principescas. También en los demás pueblos se procuró, a veces, desplegar la máxima pompa en estas ocasiones, pero sólo en Italia se

¹⁸² Ibid., pp. 178-183.

¹⁸³ Ibid., pp. 200-203.

¹⁸⁴ Ibid., p. 157.

¹⁸⁵ Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Edad, 1982, pp. 322-330.

llegó a constituir un método fundado en reglas de arte, que componía y equipaba el cortejo como una totalidad dotada de unidad y de sentido”¹⁸⁶.

Sin embargo, las pautas de expresión compartida que caracterizaban a estas formas itinerantes de publicidad representativa –suministrándole el orden de su pompa– se fueron erosionando. Poco a poco, los cortejos y procesiones se despojaron del sutil significado compartido que otrora escenificaron; hasta que, finalmente, –como ocurrió en el París decimonónico de Haussmann y Baudelaire– las calles se tornaron escenarios monumentales o perspectivas arquitectónicas, y el deambular por las vías públicas se convirtió en un mero pasear, para perderse en la multitud y sumirse en una distante observación de transeúntes y mercancías¹⁸⁷.

Pero las vías y calles también han sido el escenario de una forma de publicidad y de aparición en público, que hace de la movilización una manera de dislocar los espacios políticos instituidos y el orden consensual. En las revueltas, algaradas y luchas urbanas, el espacio de las vías se hace público, en la medida en que aparecen polémicamente las asimetrías en la distribución de las partes dentro del orden vigente. Estas contramovilizaciones¹⁸⁸ no sólo ponen en escena el entusiasmo de los colectivos que se toman las calles, haciendo de su reunión y manifestación una convocatoria que interpela al orden establecido. Además, remarcan las asimetrías del espacio político bloqueando sus vías y recortando sus espacios (con barricadas, por ejemplo), para impugnar la asimetría de las circulaciones y resistir la movilización del orden. En ese sentido, Benjamin ha retratado con sagacidad la compleja dialéctica del ideal urbano burgués; y es que el embellecimiento urbano y la racionalización estratégica de las circulaciones, en el París de Haussmann, no pudo contener la lucha de barricadas¹⁸⁹.

En todo caso, la publicidad (o contrapublicidad) de la protesta y la contestación en las calles, que hace posible una reapropiación antagonista en los espacios del orden, exhibe características de una publicidad escénica; así, por ejemplo, la manifestación callejera puede convertirse en una dramatización pública prácticamente ritualizada,

¹⁸⁶ Ibid., p. 312.

¹⁸⁷ Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, pp. 133-134 y 136.

¹⁸⁸ Con respecto al concepto de contramovilización y a las formas populares de automovilización en la ciudad, me remito a De Gaudemar, J.- P., *La movilización general*. Madrid: La Piqueta, 1981, pp. 243-245.

¹⁸⁹ Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, op. cit., p. 137.

como un desfile urbano, con sus eslóganes, emblemas, formas de organización reglamentadas e itinerarios simbólicos. Como Balandier observa:

“El motín urbano ha constituido un estallido. La manifestación callejera se ha convertido en las sociedades de libertad en un medio institucionalizado o, casi, codificado y ritualizado, de mostrar espectacularmente la oposición a determinadas decisiones de los gobernantes, o de poner de relieve mediante el recurso a la dramatización los efectos inaceptables de una situación económica o social. El objetivo queda definido por temas simples, plasmados en las frases que se hacen constar en las pancartas, en los eslóganes o en las octavillas, y es evocado por medio de símbolos o emblemas. El recorrido elegido no es neutral, comporta necesariamente etapas significativas, permite sacarle provecho al simbolismo de los lugares. El cortejo conforma una sociedad protestataria en movimiento y que se exhibe en el escenario de la calle. Recuerda los desfiles urbanos de otros tiempos, con ocasión de los cuales la sociedad se mostraba a sí misma”¹⁹⁰.

De todos modos, por más que se intente la clausura transparente de lo social y la regimentación de las circulaciones, proliferan las solidaridades errantes que dislocan los espacios de circulación establecidos, tal y como ocurre con aquellas formas de nomadismo contracultural que se apoyan simbólicamente en las calles de las ciudades contemporáneas. En fin, hay ciertas formas de publicidad contemporánea que se asocian a la contramovilización y a la apertura de líneas de fuga del orden vigente; en ese sentido, su eficacia radica en multiplicar los contrapúblicos, más que en propiciar la autotransparencia social por medio de la reunión en lo Uno de la comunidad.

Ya hemos mencionado que las formas de publicidad asociadas a la plaza se escenificaron posteriormente en los salones, cafés y clubes; pero, ahora, nos proponemos mostrar que entre las formas de publicidad representativa (ligadas a la autoescenificación cortesana) y, por otra parte, las formas de publicidad deliberativa (que permitan la formación racional de un juicio común) hay una continuidad evolutiva, más que una oposición excluyente. No en vano, las presiones para el autocontrol y la regulación universalista, así como la formación de criterios de apreciación compartidos

¹⁹⁰ Balandier, G., *El poder en escenas*, op. cit., p. 134.

y de un juicio común, comenzaron a desplegarse en la vida cortesana. Como Norbert Elias nos ha recordado, el ideal de civilización cobra sentido cuando nos remontamos a los códigos de comportamiento elaborados en la sociedad cortesana. Y es que, ya en el contexto de la corte feudal, la nobleza caballeresca expresaba su autoconciencia y escenificaba su distinción, ateniéndose a los modos de comportarse en la corte, socialmente aceptables, esto es, al exhibir una “cortesía” que se consideraba privativa de los caballeros cortesanos¹⁹¹. Progresivamente, ya a partir de la sociedad renacentista y, básicamente, con el debilitamiento de las antiguas relaciones sociales, aumentaría la circulación social, y elementos de otra extracción social se fueron incorporando a una nueva aristocracia; de ese modo, se desarrollaron crecientemente tanto las presiones para controlarse y escenificar un comportamiento distinguido, cuanto la sensibilidad para apreciar la actuación de los otros en la vida social. En ese sentido, poco a poco, se reforzó la autoconciencia de las reglas de cortesía, y se intensificó la presión recíproca para exhibir el refinamiento que marca la distinción de la conducta cortesana. En fin, –según Elias– a una distinguida autoescenificación en público cada vez más regulada, se añadirían, como características de esta publicidad cortesana, el aumento de la sensibilidad, la profundización de la observación ajena y la mejor comprensión de los puntos de vista de los demás¹⁹².

A través de este proceso de despliegue de pautas de autocontrol, refinamiento y sensibilidad, el concepto de “cortesía” acuñado en la corte feudal iría dando paso (en el siglo XVII) al concepto de “civilidad”, que comienza a circular entre la nueva aristocracia cortesano-absolutista, para extenderse paulatinamente a los círculos burgueses. Ahora bien, –según Elias– también la “civilidad” de la nueva aristocracia cortesano-absolutista sería desplazada lentamente (en el curso del siglo XVIII), con el acortesanamiento de los elementos burgueses, esto es, en virtud de la extensión, profundización e interiorización de las pautas de autocontrol y autoescenificación; hasta que, finalmente, el concepto de “civilización” terminaría significando la difusión de la autoacción y del refinamiento, a través de las distintas clases sociales e, incluso, entre otros pueblos¹⁹³. En suma, –como se desprende de los análisis de Elias– la racionalización del comportamiento, la universalización del juicio y la interiorización autónoma de los principios no son características exclusivas de una publicidad

¹⁹¹ Elias, N., *El proceso de la civilización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 108.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 124-126.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 147-148.

deliberativa plenamente ilustrada; más bien, se han ido desarrollando paulatinamente a través de un proceso que comprende formas de publicidad representativa como la autoescenificación cortesana.

Por lo demás, la publicidad cortesana –con todo el refinamiento en la autoescenificación que se le asocia– tendría continuidad en un ámbito que se distanciaba tanto de la corte como de la Iglesia: en el espacio mundano de los salones rococó, en el que las nuevas elites nobiliarias establecieron un escenario autónomo, cuyo código de conducta estaba dado por el cuidadoso culto a las formas¹⁹⁴. En semejante ámbito mundano de esparcimiento, la nobleza encontró un lugar autónomo de la corte, para enaltecerse y cultivarse a través del ejercicio de una sofisticada diversión. No en vano, los salones constituían un ámbito tan protegido como lúdico, en el cual las mujeres de la nobleza se erigieron como guías para el arte consumado del refinamiento y la amabilidad en el juego mundano, esto es, en el lúdico cultivo de los gestos, las formas y la sensibilidad¹⁹⁵. Ahora bien, en el espacio público de los salones rococó (ese ámbito creado entre la esfera oficial de la corte y el ámbito doméstico privado) se remarcaba cierta ambigüedad de la autoescenificación elitista, por cuanto, a la vez que se fijaban las formas de la distinción, éstas se comunicaban y discutían mundanamente, abriéndose así las puertas de la movilidad social y de la confusión de rangos¹⁹⁶.

El centro de la publicidad desplegada en los salones rococó no era otro que la conversación, que conjugaba el entretenimiento y el placer recíproco, con la regulación armónica e igualitaria, a través de la claridad, la medida, el refinamiento y la sensibilidad. Semejante arte de la conversación, que equilibraba la ligereza y la profundidad, la elegancia y el placer, la búsqueda de la verdad y el respeto tolerante, no sólo constituyó un espacio público de discusión y reflexión crítica, sino que, además, fue el molde para pautas de autoobservación y autoanálisis crítico, así como contribuyó a forjar estilos de expresión y juicio crítico compartidos¹⁹⁷. En tanto que lugar de reunión de hombres de letras y diletantes, bajo la estimulante guía de mujeres brillantes, los salones rococó operaron como una incubadora intelectual en que se fijaron cánones de apreciación y se certificaron los talentos intelectuales¹⁹⁸. Se trataba de una academia informal que estimulaba la formación de ideas y estilos, pero, también,

¹⁹⁴ Craveri, B., *La cultura de la conversación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 13.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 48-51.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 17-19.

¹⁹⁸ Coser, L. A., *Hombres de ideas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 27.

de una opinión pública. Así, pues, el salón rococó fue algo más que un lugar para la vida social y el intercambio de chismes literarios y políticos; no sólo permitió la nivelación social y difundió pautas de refinamiento, sino que, además, dio forma a todo un estilo literario (una literatura tan jocosa y aguda, como renuente a las profundidades filosóficas)¹⁹⁹.

Ahora bien, aunque los salones rococó contribuyeron a eliminar el monopolio aristocrático de la distinción y favorecieron una cierta nivelación social (así como establecieron pautas de gusto y criterios comunes de juicio), sin embargo, el acceso al salón estaba bastante restringido. Pero hay otro lugar de reunión que ejercería algunas de las funciones de publicidad del salón, sin depender de presentaciones de alta alcurnia; hablamos de los cafés, que abrieron un espacio de intercambio social no basado en la categoría o los modales, sino tan sólo en el ingenio y la conversación inteligente. Al fin y al cabo, bastaba con pagar y atenerse a normas mínimas de conducta, para poder sentarse en cualquier asiento libre y participar –en condiciones de igualdad– en las discusiones y debates²⁰⁰. De ese modo, los cafés profundizaron las tendencias a la nivelación de las categorías sociales (que ya habían empezado a desplegarse en los salones), y generaron modalidades de integración social basadas en la formación de una opinión común, a través de la discusión recíproca. En ese sentido, los cafés constituyeron un tipo de espacio público capaz de definir autónomamente sus propios marcos de interacción, sin depender de las normas tradicionalmente fijadas por la elite nobiliaria. En palabras de Coser:

“De esta manera el café nivelaba las categorías, pero al mismo tiempo conducía a nuevas formas de integración. Ayudaba a reemplazar una solidaridad basada en estilos comunes de vida o de ascendencia común, por una basada en opinión semejante. Una opinión común no puede desarrollarse antes de que las personas tengan ocasión de discutir entre sí, antes de que hayan sido sacadas del aislamiento del pensamiento solitario para entrar en un mundo público en el cual la opinión individual puede agudizarse y ser puesta a prueba en la discusión con los demás. El café ayudó a cristalizar la opinión común de una multitud de opiniones individuales y a darle forma y estabilidad. [...] Los individuos aprendían, a través del contacto con otros, a valorar sus propias opiniones y

¹⁹⁹ Ibid., pp. 29-31.

²⁰⁰ Ibid., pp. 35.

también aprendían a guiarse por normas que lentamente emergían de la interacción y discusión recíprocas. Las normas heterónomas de la tradición fueron así reemplazadas por las de mutualidad desarrolladas de manera autónoma”²⁰¹.

Pero los cafés no sólo hicieron posible la formación de una opinión común, bajo normas de discusión recíproca autónomamente asumidas, así como el desarrollo de hábitos de evaluación y crítica, que permitieron sopesar puntos de vista y filtrar los prejuicios. Además, el tipo de interacción social que se desarrollaba en los cafés propició un tipo de sociabilidad basada en el respeto y la tolerancia. Por otra parte, como ya ocurrió en el salón rococó, en el café los hombres de letras pudieron sostener un diálogo abierto con su público, que sirvió para ponderar sus producciones u obtener un juicio crítico de sus obras, de manera que se modelaba un estilo literario más cercano a las realidades del público y de la vida cotidiana. En ese sentido, los cafés contribuyeron decisivamente a la formación y enriquecimiento de la opinión pública²⁰².

La época de las casas de café iría declinando con la irrupción de los clubes, que reunían exclusivamente a personas de pensamiento análogo o de gustos e intereses comunes. De ese modo, los clubes literarios se fueron diferenciando y cerrando al público, en la medida en que la autoconciencia profesional de los hombres de letras impulsaba un tipo de encuentro entre pares, con códigos restringidos²⁰³. En ese sentido, los clubes determinaron una privatización de la publicidad, que fragmentó la conversación, e hizo depender la charla de la condición y circunstancias personales del orador. Como plantea Sennett:

“Los clubes de mediados del siglo XVIII estaban basados en la idea de que el lenguaje otorgaba más placer cuando uno había seleccionado el público, excluyendo a aquellos cuyas vidas personales fuesen ajenas o desagradables. En ese sentido, los clubes eran privados. La privacidad significaba que la charla era agradable sólo cuando se podía controlar a quien se hablaba.

La charla del club significó que el lenguaje como un signo, colocado a distancia de las circunstancias personales del orador, fuese desafiado. Lo

²⁰¹ Ibid., pp. 36-37.

²⁰² Ibid., pp. 38-39.

²⁰³ Ibid., p. 40.

primero que se quería saber no era qué se decía sino quién estaba hablando. El resultado inmediato fue que la corriente de información se volvió fragmentada; cuando uno estaba en el club con los amigos, las oportunidades de descubrir lo que estaba ocurriendo en el gran mundo exterior eran más restringidas que en los días de las casas de refrigerios²⁰⁴.

Por otra parte, algunas funciones de la publicidad del salón de café también se hicieron presentes en las tabernas, que permitían una marcada nivelación social, a través de una charla sin reservas; claro que, asimismo, posibilitaban la ingesta de bebidas espirituosas y, eventualmente, verían fragmentarse la conversación pública, incluso hasta el punto del silencio alcohólico²⁰⁵. Asimismo, ya en la segunda mitad del Siglo XIX, el relevo de la taberna se encontraría en el *music-hall*, forma específicamente metropolitana de la cultura obrera. El *music-hall* combinaba el expendio de bebidas alcohólicas con los espectáculos de variedades e, incluso, con la presencia de prostitutas. Como lugar de una publicidad proletaria, el *music-hall* estaba más emparentado con el entretenimiento evasivo (comparable al que suministraban los bares o el hipódromo), que con la iniciativa común o la deliberación compartida. Como mucho, la participación que el *music-hall* suscitaba consistió en unirse a los coros o abuchear los espectáculos y canciones. No obstante, el *music-hall*, con su falsa opulencia y su entorno estridente) satisfizo –aunque fuese mediante la inmersión anónima en el público– cierto anhelo de solidaridad y proporcionó un refugio ante los problemas cotidianos que se experimentaban en las barriadas obreras²⁰⁶.

En todo caso, no podemos subestimar el papel que cumplieron las tabernas, posadas y cervecerías, como escenario de formas de publicidad popular, entre los siglos XVI y XVIII. Sin duda, en estos escenarios de una publicidad popular, la efusión grupal, la diversión colectiva y la representación espectacular eran más relevantes que la conversación letrada. De hecho, en algunas tabernas y posadas se podía jugar, asistir a bailes, escuchar y cantar baladas satíricas, presenciar espectáculos a menudo ligados a la lucha (de animales o personas). Por otra parte, resulta significativo –a la hora de concebir la eficacia de la publicidad popular– que los hosteleros y parroquianos ponían

²⁰⁴ Sennett, *El declive del hombre público*, op. cit., pp. 196-197.

²⁰⁵ Ibid., p. 189.

²⁰⁶ Stedman Jones, G., “Cultura y política obreras en Londres: notas sobre la reconstrucción de una clase obrera”, en Novelo, V. (comp.), *Historia y cultura obrera*. México D. F.: Instituto Mora-CIESAS, 1999, pp. 29-93.

en circulación rumores y chismes, los cuales contribuían a desacralizar el orden vigente y fomentaban la crítica de las autoridades²⁰⁷.

En fin, tal vez lo que hay implícito en cierta idealización de los salones, como si éstos constituyeran un nuevo ágora social, no sea sino una versión de la tentación agorafílica de autoinstituir una transparencia social absoluta y una publicidad prístina. Pero, como hemos podido apreciar, la dialéctica de los espacios públicos resulta mucho más compleja, no sólo por la diversidad de sentidos de la publicidad que en ellos se realizan, sino, también, debido a las formas de exclusión, segmentación y secretismo, que circunscriben sus modalidades de inclusión, así como por las apropiaciones transgresoras que convierten a los espacios públicos en el escenario de contrapúblicos populares.

La agorafilia del pensamiento político occidental tiene su tropo imaginario privilegiado en la figura de la esfera. Tal vez, la configuración de una copresencia plena, bajo la forma de la absoluta redondez, no sea exclusiva de nuestra topofilia política, pues ya la imaginación metafísica y poética expresan la vivencia de la plenitud con la redondez absoluta, cabal figura de la calma autocontención y de la concentración del ser sobre sí mismo. Así lo entendió Bachelard, que cierra *La poética del espacio* con “La fenomenología de lo redondo”:

“Una vez más, las imágenes de la redondez *absoluta* nos ayudan a recogernos sobre nosotros mismos, a darnos a nosotros mismos una primera constitución, a afirmar nuestro ser íntimamente, por dentro. Porque vivida desde dentro, sin exterioridad, la existencia sólo puede ser redonda”²⁰⁸.

Sloterdijk ha emprendido una ambiciosa interpretación de esta esferofilia que ha marcado al pensamiento occidental, y modela nuestra manera de estar en el mundo, de construir y de habitar²⁰⁹. En ese sentido, el motivo primordial del pensamiento occidental es –para Sloterdijk– la geometrización de lo inconmensurable como una forma redonda perfecta, pero, también, la concepción del ser humano como un creador y morador de esferas, que ha de reencontrar un lugar en la englobante esfera del Ser²¹⁰. Se trata de un proyecto metafísico que emprende la totalización de lo existente –así como

²⁰⁷ Burke, P., *La cultura popular en la Europa moderna*, op. cit., pp. 168-169.

²⁰⁸ Bachelard, G., *La poética del espacio*, op. cit., p. 273.

²⁰⁹ Sloterdijk, P., *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2004.

²¹⁰ *Ibid.*, p.40.

la revelación del fundamento envolvente y pleno— en la representación de la esfera, esto es, haciéndose copartícipe de la reunión en lo Uno y dejándose envolver en la totalidad completa y unánime del Ser²¹¹. Por lo demás, la representación envolvente y la autocontención en la totalidad de lo Uno se corresponden —según Sloterdijk— bajo la forma de una esfero-representación. En ese sentido, cabe reconocer, como proyecto de nuestra ontoteología (ya se manifieste en cosmologías racionales o en teologías filosóficas), una auténtica esfero-representación del Ser Uno y de la abundante completud del ser²¹². Para Sloterdijk, estamos ante el núcleo de toda una ontoteología fundamentalmente optimista, que concibe al Ser como óptima perfección, y entiende la sabiduría como agradecida incorporación contemplativa en la esfera del Ser. De hecho, las principales categorías con que nuestra ontoteología representa el Ser supremo constituyen determinaciones de la esfero-representación: por ejemplo, concebir el Ser o la esfera como lo originario e inmemorial (en tanto que fundamento suficiente y autocontenido); como lo más bello, esplendoroso y simétrico; como lo más grande y envolvente (un receptáculo último), o como lo más digno y mayestático, que no tiene ni principio ni fin. Por otra parte, —según Sloterdijk— esta devoción por la esfera se ha expresado simbólicamente en la representación del poder como una esfera, esto es, en la esfero-representación del poder²¹³.

No en vano, —según Sloterdijk— nuestra condición de animales políticos se puede representar básicamente en tanto que instalación de una totalidad integradora de lo social y como constitución de macroesferas que garanticen la continuidad del autocobijo grupal en su envoltura existencial. Esto hace, del proyecto político de nuestras sociedades, fundamentalmente un proyecto esfero-poiético, a saber: la producción endosférica de un espacio común autoclausurado y autopacificado; la protección, autocobijo e inmunización del nosotros en el círculo vital y en el ambiente confortable de una esfera común²¹⁴. Para Sloterdijk, es esta pretensión esfero-poiética (de crear una endosfera) la que subyace al culto a Hestia en el *prítaneo* del ágora griega, o la consagración de Vesta en el foro romano; en ambos casos, la reunión en torno al centro común —en que se define la *res publica*— involucraba una sacralización y protección

²¹¹ Ibid., pp. 24-25.

²¹² Ibid., p. 27.

²¹³ Ibid., 30-38.

²¹⁴ Ibid., pp. 176-187.

cúltica del hogar común, encarnado por las diosas Hestia y Vesta²¹⁵. En fin, parece que nuestra agorafilia no es sino una forma de esferofilia.

Por cierto, el espacio público de las ciudades, que desde la antigüedad tanto nos hemos esmerado en construir, puede interpretarse –según Sloterdijk– como una de las macroesferas decisivas en la esfero-poiética occidental: se trata de un modo de autocobijarse a través de la aparición y la exposición. En palabras de Sloterdijk:

“Se podrían definir las ciudades como conformaciones de compromiso entre el surrealismo de la autorreferencia que flota libremente y el pragmatismo de la fijación al suelo. Por la fusión de esos dos motivos opuestos, las ciudades y los Estados desarrollaron su improbabilidad triunfal; por su ensamblaje fructífero en una maquinaria de fuerza morfológica consiguieron su poder hacedor de historia. Cobijarse en concentraciones mágicas tras muros propios como sobre un barco ebrio de obstinación, y satisfacer, a la vez, el imperativo territorial y sacar fuerza de los templos, muros, depósitos: en esta fórmula espacial se oculta el secreto esferológico del éxito de la forma arquitectónica histórico-universal «ciudad». La ciudad antigua tiene que concentrarse hacia dentro como un arca de Dios, que señala a los suyos con el signo de la preferencia; hacia fuera, ha de afirmarse mediante murallas triunfales y torres dominantes, para desvanecer cualquier duda respecto a su derecho de estar instalada donde está y de extender su influjo en la distancia desde esta lugar eminente”²¹⁶.

En ese sentido, el espacio público de la ciudad instituye un modo de aparición que quiere permanecer; para ello, establece el autoaseguramiento y la protección por medio de la visibilidad²¹⁷. Para lograr cobijo en la extrema aparición, la ciudad emprende su autoclausura; eventualmente se rodeará de murallas que, además de proteger un habitáculo interior, constituyen –según Sloterdijk– un ámbito de exhibición ostentosa. Sobre todo, estas murallas posibilitan la autorrepresentación del espacio como una totalidad autocomprehensiva, capaz de obtener transparencia sobre lo interno, preservando el espacio interior autocobijante²¹⁸. Ahora bien, el autoaseguramiento en la macroesfera del espacio público de la ciudad requiere –según Sloterdijk– de una

²¹⁵ Ibid., pp. 206-207.

²¹⁶ Ibid., pp. 230-231.

²¹⁷ Ibid., pp. 236-241.

²¹⁸ Ibid., pp. 265-269.

convergencia de los ciudadanos en torno a un espíritu común, de manera que se logre un puente psico-político entre el alma individual y el espíritu colectivo. Tal vez, esa solidaridad psico-política, que proporcionaba simultáneamente motivación íntima y pública, sea lo que se encuentra en crisis en el espacio público de la sociedad contemporánea. Y es que –como sostiene Sloterdijk–, no habiendo genios colectivos o espíritus grupales, sólo queda la fuerza centrífuga del individualismo y la multiplicación vertiginosa de las esferas²¹⁹. En fin, nuestra esferofilia ya no puede satisfacerse a través de la reunión en lo Uno de cierta publicidad prístina y omniabarcante.

²¹⁹ Ibid., pp. 278-282.

Capítulo 5.

Las fronteras de la República de las Letras.

Aunque algunos lugares (como los cafés, los salones y los clubes) hayan concentrado cierta significación topofílica en tanto que ámbitos decisivos de la publicidad, no debemos olvidar que la esfera pública habermasiana está ligada a un espacio virtual. Constituye, en última instancia, un ámbito discursivo en el que las personas se reúnen, no tanto físicamente (en la presencia cara a cara), cuanto a través de una colectividad imaginada, que trasciende los lugares específicos de congregación. En ese sentido, esa esfera pública habermasiana (caracterizada por la publicidad en la privacidad –o sea, por la reunión de los privados como público–, y que se sostiene en la explicitud, en la virtualidad y en el aspecto imaginativo de las solidaridades que genera) resulta indisociable de medios y redes de comunicación letrados como la cultura impresa, la correspondencia, la prensa, etc.²²⁰ De ese modo, la esfera pública burguesa (el público de personas privadas racionales) que Habermas analiza corresponde a una forma de publicidad letrada, que adquiere textura uniforme gracias a las instancias mediadoras de la novela, la ficción literaria, la prensa y la crítica literaria, y que se reproduce a través del debate letrado que los textos abren tanto en el ámbito de la intimidad familiar como en la sociedad civil²²¹.

En todo caso, cabe discutir el papel que cumplieron los públicos letrados en la formación de una esfera pública racional, inclusiva, consensual y crítica, así como se suscita la cuestión del rol que tuvo la revolución de la imprenta en la generación de la publicidad burguesa. Se trata de un problema histórico-filosófico del máximo interés a la hora de determinar las condiciones de posibilidad de una esfera pública inclusiva y emancipadora: el de la relación existente entre la publicidad letrada y, por otro lado, las formas de crítica racional, de autoconciencia autónoma y de mediación social que Habermas le atribuye a la esfera pública moderna. De partida, llama la atención lo variopintas que resultan las valoraciones filosóficas del sentido y eficacia de la publicidad letrada formuladas en el mismo momento en que se estaba constituyendo la esfera pública burguesa. En el caso modélico de la reflexión kantiana sobre la razón pública y su rol en la ilustración del género humano, resulta evidente que el uso público

²²⁰ McKeon, M., “Parsing Habermas’s «Bourgeois Public Sphere»”, en *Criticism*, Primavera del 2004, Vol. 46, pp. 275-276.

²²¹ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., pp. 62-63 y 86-88.

de la razón está vinculado a la comunicación que el docto, en su condición de letrado, ejerce, dirigiéndose mediante escritos al gran público constituido por el mundo de los lectores²²². Así, pues, –para Kant– la Ilustración, o sea, la difusión del raciocinio autónomo y crítico, depende de la circulación pública de toda una cultura letrada. Esta publicidad literaria ha de ser accesible al público de los lectores, sin reservas ni censura, siempre y cuando la comunicación y el debate letrados se limiten a ejercer el uso público de la razón, y no pretendan hacer valer convicciones únicamente privadas o imponer opiniones a título personal (cuestionando, de ese modo, el orden público). En fin, la publicidad kantiana es indudablemente una publicidad letrada, que consagra como ideal una República de las Letras raciocinante y crítica, tan inclusiva como cosmopolita. El influjo de esta concepción kantiana de la publicidad en el ideal de esfera pública habermasiana resulta indiscutible.

Como contrapunto de la interpretación kantiana de la razón pública, Fichte se mostraba mucho más crítico con respecto a la eficacia de la publicidad letrada y de la opinión formada en los públicos literarios, así como en lo que se refiere a las opciones de una ilustración letrada de la humanidad²²³. Y es que –según Fichte– la autocomprensión ilustrada de la modernidad (basada en la concepción científica, que consagra que todo sea concebido, y en la opinión pública, la cual exige que sobre todos los asuntos se formulen juicios y opiniones) pone en circulación un enorme torrente de opiniones publicadas, expuestas al tribunal de la publicidad y al juicio de los públicos. Desde ese punto de vista, Fichte reconoce el papel que juega la publicidad como clave epocal, pero no comparte la idea de que esta esfera pública letrada contribuya a la formación de la autonomía racional y tenga, por tanto, una eficacia emancipadora. En efecto, Fichte considera que el errático divagar en el espacio formal de la publicidad (tan vacío, como un mosaico inconsistente de opiniones efímeras) constituye más un alejamiento que un acercamiento al horizonte ideal de una autoconcepción racional y autónoma de la humanidad²²⁴. A Fichte le parecen sospechosos tanto la convicción de que la contribución al cúmulo general de las opiniones introduce cierta aspiración a la universalidad, cuanto el ideal de la ampliación formal de la ciencia por medio de la publicación. De ese modo, Fichte se muestra muy crítico ante la perspectiva de una

²²² Kant, I., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., p. 23.

²²³ Fichte, J. G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea*. Madrid: Revista de Occidente, 1976, lección sexta.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 82-83.

república de los letrados, ya que ésta no se sostiene sino en la compulsión de imprimir y publicar, de tal manera que el torrente irrefrenable de literatura imposibilita cualquier pretensión de hacer pública la independencia espiritual. Por el contrario, en el ámbito de la publicidad impresa rige, más bien, el afán de la novedad por la novedad y la desmemoria, combinados con la tendencia compulsiva a la repetición, tal y como se evidencia en la multiplicación de compilaciones y antologías, o en las revistas y reseñas críticas, las cuales se limitan a reproducir las opiniones publicadas, mediante nuevas publicaciones que se suman al torrente de la literatura impresa²²⁵. Y, en lo que respecta a ese otro actor de la publicidad letrada que es el mundo de los lectores, Fichte señala que el consumo masivo de ese flujo incesante de publicaciones induce un estado de adormecimiento intelectual y de olvido de sí (y no precisamente un proceso de formación racional y autónoma). Por lo demás, como ocurre con todo medio narcótico, la lectura ávida termina constituyendo una necesidad indispensable; eso es lo que subyace –según Fichte– a la figura del lector puro, quien tan sólo lee para seguir leyendo²²⁶. En fin, –para Fichte– la expansión de la publicidad letrada conlleva la autodestrucción de la literatura y de la lectura, hasta el punto de hacer inviable la instrucción intelectual y la formación del estilo; todo ello, en la medida en que se omite la asistencia y el correctivo del discurso viviente. Y es que, cuando la lectura se ha convertido en hábito automático de entrega pasiva y narcotizante, la escritura se vuelve vana, y la formación del raciocinio autónomo, inviable²²⁷.

Pese a la inconsistencia que Fichte le atribuye a la publicidad letrada, habrá quienes consideren que la república de los letrados desempeñó un rol revolucionario, y resulta en gran medida responsable de la Revolución (y del mito revolucionario) que ha marcado perennemente el imaginario político moderno. En efecto, en sus reflexiones sobre la Revolución Francesa, Alexis de Tocqueville plantea que la forma específica de esa transformación revolucionaria del Antiguo Régimen estuvo determinada por el rol preponderante de los hombres de letras en la Francia prerrevolucionaria y por cierta deriva literaria de la imaginación público-política²²⁸. Según Tocqueville, los hombres de letras asumieron funciones políticas inusitadas en la Francia prerrevolucionaria, y convirtieron en pasión política su fascinación por las reglas sencillas y elementales,

²²⁵ Ibid., pp. 84-86.

²²⁶ Ibid., p. 87.

²²⁷ Ibid., p. 88.

²²⁸ De Tocqueville, A., *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza editorial, 1998, Libro Tercero, capítulo I.

basadas en la razón y en la ley natural; llegó hasta tal punto esta deriva literaria de la publicidad, que las teorías generales y abstractas sobre la naturaleza humana se hicieron objeto de conversación cotidiana, e inflamaron la imaginación pública con las expectativas desmedidas y las especulaciones abstractas de toda una política literaria²²⁹. Debido a esta conversión de la política en quehacer letrado, las teorías más especulativas se discutían como si se tratase de un ingenioso juego intelectual, en el cual se disfrutaba despreocupadamente de la conversación sobre lo absurdo de todo el orden establecido²³⁰. En fin, –según Tocqueville– la república de los letrados se escindió del mundo real (con sus tradiciones y condiciones desiguales e irregulares), y se terminó edificando una sociedad imaginaria, una ciudad ideal construida por los escritores, donde todo se presentaba de modo coordinado, homogéneo, equitativo y razonable²³¹. El juicio de Tocqueville sobre la radicalidad abstracta de esta política literaria no puede ser más elocuente:

“Cuando se estudia la historia de nuestra revolución, se ve que fue llevada precisamente con el mismo espíritu que inspiró tantos libros abstractos sobre el gobierno. Destaca en ella la misma afición a las teorías generales, a los sistemas completos de legislación y a la exacta simetría en las leyes; el mismo desprecio por los hechos existentes; la misma confianza en la teoría; el mismo afán de originalidad, ingenio y novedad en las instituciones; el mismo deseo de rehacer de una vez toda la organización estatal conforme a las reglas de la lógica y según un plan único, en lugar de tratar de corregirla por partes. ¡Terrible espectáculo!, pues lo que es cualidad en el escritor puede ser vicio en el hombre de Estado, y las mismas cosas que han dado origen a excelentes libros pueden conducir a grandes revoluciones”.²³²

No obstante, el mismo Tocqueville entrega una imagen más matizada y ambivalente del influjo socio-político de la publicidad letrada, cuando analiza el panorama literario de las épocas democráticas. Y es que, –para Tocqueville– en las sociedades democráticas, que combinan la igualdad con la heterogeneidad de los intereses intelectuales, el cultivo de las letras se aleja de los cánones, del orden y de la

²²⁹ Ibid., pp. 172-175.

²³⁰ Ibid., p. 176.

²³¹ Ibid., p. 179.

²³² Ibid., pp. 80-81.

regularidad, y exhibe una forma más descuidada y un estilo más extravagante y vehemente, encaminado a asombrar y excitar pasiones, más que a la formación del gusto y el juicio²³³. Además, se enfatiza la cantidad y brevedad de los escritos, por sobre su calidad, así como se privilegia el ingenio y la imaginación, por sobre la erudición y profundidad. No en vano, –según Tocqueville– la misma democracia que difunde la afición a las letras, también introduce el espíritu industrial y el comercio intelectual en el seno de la publicidad letrada²³⁴. Pero, junto con esta deriva del campo literario hacia el consumo cultural masivo, Tocqueville destaca la importancia que tiene otro medio de la publicidad letrada, los diarios y la prensa, en la constitución del tejido de asociaciones civiles que sostienen la política en una sociedad democrática. De hecho, –para Tocqueville– los periódicos y la prensa suministran un imaginario compartido, una agenda común y un vínculo social en la distancia, precisamente en aquellas sociedades democráticas, en las cuales la igualación, el anonimato y la dispersión individuales ya no podrían aportar un sentido e iniciativa comunes²³⁵. En fin, Tocqueville es sumamente consciente del ambivalente rol que la publicidad letrada puede cumplir, dependiendo de las condiciones socio-históricas de su eficacia, y no identifica unilateralmente a la república de las letras con un ámbito emancipador que extienda inclusivamente la formación autónoma del juicio racionante.

Como se ha podido apreciar, ya en las reflexiones coetáneas a la conformación de la esfera pública burguesa, se da la más ambivalente valoración de los rendimientos de la publicidad letrada. Pero el reconocimiento de esa ambivalencia de la república de las letras también ha marcado a gran parte de la investigación contemporánea sobre la esfera pública (tal vez, incluso en el caso del propio Habermas). Así, por ejemplo, ya en el heteróclito mosaico que McLuhan dispone para describir las repercusiones de la cultura de la imprenta, se ponen de manifiesto los divergentes efectos asociados a la constitución de una publicidad tipográfica. Y es que, según McLuhan, la interiorización de la revolución de la imprenta no sólo acentuó las repercusiones que ya había tenido la escritura alfabética, a saber: conformar linealmente el tiempo y el espacio; estructurar el lenguaje como un código visual de signos separados y abstractos; introducir homogeneidad, uniformidad y repetición en un universo analíticamente desmenuzado; privilegiar el punto de vista y la perspectiva subjetiva; favorecer el discurso abstracto, la

²³³ De Tocqueville, A., *La democracia en América*, 2. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 77-79.

²³⁴ *Ibid.*, p. 80.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 145-149.

lógica formal y la gramaticalización del lenguaje y el pensamiento; hacer del individuo un sistema cerrado²³⁶. En ese sentido, –según McLuhan– la imprenta sería la fase extrema de la cultura iniciada con la revolución alfabética²³⁷. Pero, además, la imprenta introdujo la mecanización y la técnica, así como el enfoque visual de los problemas, al servicio del alfabeto fonético; en tanto que paradigma de la mecanización y del conocimiento aplicado, la imprenta nos conduce a la fase tecnológica del progreso, que hace del cambio la norma arquetípica de la vida social y apunta al consumo cultural masivo²³⁸. Del mismo modo, –para McLuhan– el enfoque mecánico-visual propio de la tipografía aceleró el proceso de segmentación y objetivación del discurso, al punto de transformar el lenguaje en un artículo y una mercancía transportables, cuando antes sólo era un medio de percepción y exploración²³⁹. De hecho, la imprenta fijó las lenguas escritas y extendió su carácter homogeneizador a la regulación ortográfica y gramatical²⁴⁰. Por otra parte, McLuhan sostiene que la tipografía introdujo, a través del libro uniforme, repetible y producido en masa, el paradigma del artículo mercantil; de esa manera, la imprenta hizo del libro una mercancía y generó la cultura mercantil, es decir, la producción serial y masiva de mercancías, que son características de la sociedad industrial moderna²⁴¹.

Asimismo, –según McLuhan–, la interiorización de la tipografía acarrea toda una constelación de transformaciones socio-políticas, en la medida en que la segmentación del mundo de vida conduce a la especialización de las funciones sociales y consagra el poder de la separación entre contenidos y formas, medios y fines, distinguiéndose escrupulosamente poder y moral, o mercado y moral²⁴². Por otra parte, al transformar las lenguas habladas en medios de comunicación de masas y al consolidar las lenguas nativas como vislumbre de la unidad social, la imprenta originó –según McLuhan– la uniformidad nacional; asimismo, la comunicación impresa generó esa forma centralizada de organización que subyace al centralismo gubernamental del Estado-Nación moderno, altamente homogeneizador de una ciudadanía dotada de igualdad de derechos²⁴³. Pero, –para McLuhan– la imprenta no sólo engendra la industria cultural, con sus autores y públicos empaquetados como libros; también

²³⁶ McLuhan, M., *La galaxia Gutenberg*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, pp. 71-80 y 328.

²³⁷ *Ibid.*, p. 190.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 182-183 y 187.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 194-195.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 270-277.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 196-200.

²⁴² *Ibid.*, p. 207.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 256-265 y 278-282.

consagra el individualismo, en gran medida por la posibilidad de lectura autónoma del libro portátil, y en general, asociado al principio tipográfico de caracteres móviles y partes reemplazables²⁴⁴.

En todo caso, el problema con las interpretaciones de McLuhan es que no podemos determinar tajantemente si la ambivalencia hay que atribuírsela a la compleja constelación de repercusiones de la publicidad impresa, o bien endosársela al conspicuo estilo mcluhiano. Y es que, en McLuhan, se echa en falta una elucidación más rigurosa de las condiciones socio-históricas que dieron sentido a la revolución de la imprenta. Precisamente, Elizabeth Eisenstein ha matizado algunas de las extravagantes generalizaciones mcluhianas, de manera que se hacen aún más evidentes las ambivalencias de esa revolución tipográfica subyacente a la difusión de la República de las Letras²⁴⁵. En ese sentido, Eisenstein insiste en que la metamorfosis cultural provocada por la imprenta resultó mucho más compleja de lo que cualquier fórmula podría expresar. Por ejemplo, no cabe hablar categóricamente de un desplazamiento desde la imagen (usada tradicionalmente como lugar mnemotécnico) a la palabra. Por el contrario, las imágenes grabadas circularon profusamente tras la revolución tipográfica (ya se tratase de imaginería religiosa, caricaturas, emblemas, estampas del poder, ilustraciones o gráficos); además, el aparato de referencias visuales se multiplicó, y se desplegaron nuevos tipos de comunicación iconográfica²⁴⁶. Tampoco se podría señalar unilateralmente que se codificó todo el saber transmitido, de modo tal que aumentó la dependencia de libros de instrucciones; no en vano, la cultura impresa también generó un cuestionamiento del conocimiento libresco. Ni se debería afirmar taxativamente que la palabra hablada resultó silenciada (y el oído, descuidado), a favor de la palabra escrita (y del sentido de la vista); al fin y al cabo, bastaría con apreciar la sofisticación del gusto auditivo en la música compuesta tras la revolución de la imprenta²⁴⁷.

Por lo demás, –según Eisenstein– la difusión masiva de los textos impresos no se tradujo en una masificación y homogeneización del consumo, sino que, también, acarreó la combinación de sistemas de ideas y disciplinas, de modo que se vio

²⁴⁴ Según McLuhan: “Brevemente, el individualismo, sea en el pasivo sentido atomístico de una ejercitada soldadesca uniformada o en el activo sentido agresivo de una iniciativa o autoexpresión personal, presupone de igual modo una tecnología previa, formadora de ciudadanos homogéneos”. (Ibíd., pp. 247-248).

²⁴⁵ Eisenstein, E., *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. Madrid: Akal, 1994.

²⁴⁶ Ibíd., pp. 46-49.

²⁴⁷ Ibíd., p.50.

favorecida la creación intelectual²⁴⁸. Tampoco es obvio que el aumento en la producción y circulación de textos impresos, que, en los primeros pasos de la modernidad, pareció promover cierta erudición general y no especializada, impulsara efectivamente el intercambio intelectual; de hecho, en muchas bibliotecas, predominaron los escritos de una piedad excluyente²⁴⁹. En lo que concierne a si, acaso, la imprenta fomentó una estandarización del discurso y una homogeneización textual, hay que considerar que la cultura impresa se vio acompañada de un reconocimiento mayor de la diversidad. De hecho, –según Eisenstein– los conceptos de uniformidad y diversidad resultan interdependientes, de manera que las presiones hacia la estandarización generan como contrapartida el afán de diferenciación y el sentimiento individualista de poseer una personalidad peculiar. Esto se evidencia en los nuevos géneros discursivos informales y personales, como el ensayo, que privilegian la exploración en primera persona de la singularidad²⁵⁰. No obstante, –según Eisenstein– la revolución tipográfica también impulsó la organización racional del discurso y el espíritu de sistema, así como desencadenó una avalancha de nuevos textos en que se codificaban los métodos y procedimientos para aprender a dominar cualquier oficio²⁵¹. En ese sentido, la racionalización del orden textual y de la catalogación favoreció la sistematización de la erudición, que se expresaría en un torrente de catálogos, índices, tablas, diccionarios, obras de consulta general y recopilaciones²⁵².

Asimismo, la imprenta no sólo garantizó la inalterabilidad y la preservación duradera del texto, sino que, además, fomentó –según Eisenstein– el cambio acumulativo. No en vano, el aspecto conservador de la reproducción tipográfica iba de la mano con un nuevo poder democratizador, esto es, la opción de preservar mejor el discurso, al hacerlo circular públicamente, en vez de mantenerlo en secreto y bajo llave²⁵³. La inalterabilidad de lo impreso también permitió la conservación y recuperación del legado común de las obras de la Antigüedad; pero, al mismo tiempo, en la revolución de la imprenta se fijaban las lenguas vulgares y, de ese modo, se establecían las bases tanto de la fragmentación del mapa lingüístico europeo, como de una cierta autoconciencia nacional²⁵⁴. Curiosamente, la misma inalterabilidad de lo

²⁴⁸ Ibid., p. 54.

²⁴⁹ Ibid., p. 56.

²⁵⁰ Ibid., pp. 64-65.

²⁵¹ Ibid., pp. 69-70.

²⁵² Ibid., pp. 73-78.

²⁵³ Ibid., p. 85.

²⁵⁴ Ibid., p. 86.

impreso tuvo como contrapartida –según Eisenstein– el reconocimiento de las innovaciones individuales y la creciente presentación de reclamaciones sobre la autoría, descubrimiento e invención. En ese sentido, las nuevas formas de autoría y los derechos de propiedad intelectual (que socavaron las formas tradicionales de creación colectiva y anónima) se asocian a cierto deseo de celebridad personal e inmortalización individual, que la publicidad impresa también impulsó²⁵⁵. Por otra parte, –para Eisenstein– la fijación del texto en la imprenta introdujo una nueva forma de cambio progresivo, en virtud de la cual la preservación de lo antiguo será prerrequisito para una tradición de lo nuevo. En todo caso, la preservación de un conocimiento clásico y la restauración de las fuentes primarias no sólo se ligaron a la renovación y purificación del saber, ya que también terminaron asociándose a una pedantería inerte y libresca²⁵⁶.

En fin, la constelación de repercusiones derivadas de la revolución de la imprenta no puede ser más ambivalente, pero nos interesa especialmente saber en qué medida la publicidad impresa impulsó la expansión de una República de las Letras inclusiva. Según Eisenstein, ciertamente la revolución de la imprenta posibilitó la ampliación de una República de las Letras cada vez más cosmopolita. Pero, simultáneamente, con el nacimiento de los públicos lectores y en virtud del lazo impersonal que se generó con la comunicación a distancia, se propició un reagrupamiento de los aparatos de poder y de las elites gobernantes, tal y como se evidencia con la homogeneización y regulación de los modos de administración gubernamental, con la reforzada visibilidad de los gobernantes o con las iniciativas de una propaganda política²⁵⁷. En suma, tampoco los efectos de la revolución de la imprenta en la conformación de una nueva publicidad política y cultural son unívocos, sino que exhiben la más marcada ambivalencia.

Cuando en lugar de situarnos en la perspectiva del medio de comunicación, esto es, de la revolución de la imprenta, nos ponemos en el lugar de la recepción, o sea, de la lectura de los textos impresos, se patentiza aún más la profunda ambivalencia que marca a la publicidad letrada. En ese caso, más que asumir que la publicación tipográfica impulsó la expansión uniforme de una República de las Letras inclusiva y abierta, habría que prestar atención a las revoluciones de la lectura que se desarrollaron en la

²⁵⁵ Ibid., pp. 87-89.

²⁵⁶ Ibid., pp. 90-91.

²⁵⁷ Ibid., pp. 98-99.

modernidad, y dar cuenta de las modalidades de apropiación lectora, es decir, atender al universo de las lecturas y de los lectores populares.

En sus investigaciones sobre la historia de la lectura en la Modernidad, Roger Chartier llamaba la atención sobre la homogeneidad de los repertorios de libros que circulaban entre los distintos estamentos sociales, de manera que habría que concluir – con Chartier– que no existe un cuerpo acotado de lecturas doctas o populares, sino, más bien, diferentes usos y apropiaciones de las lecturas por parte de los diversos lectores²⁵⁸. De hecho, –según Chartier– en parte debido a las estrategias editoriales de abaratamiento de los costes de edición y de expansión del mercado lector, desde los inicios de la modernidad se difundieron entre los lectores populares obras anteriormente reservadas a los notables o cultos; de esa manera algunos textos circularon entre públicos muy diversos, y se editaron en diferentes formatos²⁵⁹. Así, pues, en este proceso de homogeneización de las bibliotecas y de diferenciación de las apropiaciones lectoras, no se vislumbra la sostenida expansión de un público docto y de una publicidad raciocinante. Además, al atender a los modos de apropiación lectora, observamos –según Chartier– que coexistían las formas de lectura oral en voz alta, que permitían familiarizar a los sectores populares con textos de literatura culta, y, por otra parte, el desarrollo de hábitos de lectura silenciosa (intensiva), tanto en los círculos populares como en los doctos, que implicaban un mayor involucramiento y reflexión del lector²⁶⁰. En ese sentido, tampoco puede afirmarse concluyentemente que la publicidad impresa generase por sí misma la privatización de la lectura y, de ese modo, la formación del juicio autónomo y de una subjetividad raciocinante. Por cierto, desde la primera modernidad, vemos circular entre los cada vez más amplios públicos lectores de la publicidad letrada una llamativa variedad de repertorios textuales, que no conciernen siempre al uso público de la razón o a intereses generalizables: no sólo se publicaban y leían escritos filosóficos o religiosos, sino, también, libros licenciosos y láminas obscenas, literatura de entretenimiento, pasquines difamatorios, etc. En ese sentido, la extensión de los públicos populares le daba forma –según Chartier– tanto a la estrategia de escritura de las obras (incluso de los textos cultos o doctos), como a las opciones editoriales de los libreros, que publicaban para un mercado expansivo de lectores²⁶¹.

²⁵⁸ Chartier, R., “Lecturas y lectores «populares» desde el Renacimiento hasta la época clásica”, en Cavallo, G., y Chartier, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 2004, p. 473.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 476.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 483-484.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 488.

Si nos atenemos a los análisis de Chartier sobre la eficacia de la publicidad letrada en el siglo XVIII (y su influjo en la Revolución Francesa), las cesuras del espacio público letrado se tornan más evidentes. En semejante contexto, el carácter abierto e inclusivo de la República de las Letras queda desmentido por una fractura que se instala en el seno de la publicidad letrada, a saber: la opinión pública y el uso público de la razón que ejercen los letrados termina distinguiéndose de la opinión popular (múltiple, versátil y arrebatada), de manera que el ejercicio de la autoridad racional de la opinión pública excluirá lo popular²⁶². En ese sentido, si la publicidad letrada hizo posible la constitución de una esfera pública sin la proximidad cara a cara y de una comunidad sin copresencia, no es menos cierto que esa misma opinión pública letrada remarcará una escisión que contrapone al público letrado y homogéneo de los doctos (quienes constituyen el tribunal capaz de juzgar racionalmente y contribuir a la formación del juicio) y, por otra parte, al heterogéneo público popular. Desde esta perspectiva, las multitudes populares se ven excluidas de la República de las Letras, en la medida en que no tienen las competencias para ejercer el juicio formado y racionante, por no saber leer ni escribir adecuadamente²⁶³. En fin, –como plantea Chartier– la publicidad letrada sólo es universal en su concepto, al hacer posible un juicio crítico sobre los asuntos generales, emancipado del poder político, pero no resulta universal en su composición efectiva, ya que lleva a cabo la cesura entre público y pueblo, excluyendo a las multitudes iletradas. En palabras de Chartier:

“Aun cuando se defina como una entidad conceptual –o precisamente porque así se define– y no en términos sociológicos, la noción de opinión pública que invade los discursos de todo orden –político, administrativo y judicial– en las dos o tres últimas décadas del Antiguo Régimen, actúa como poderoso instrumento de división o de legitimación social. En efecto, funda la autoridad de todos aquellos que, al afirmar que sólo reconocen sus decisiones, mediante esa misma actitud pretenden actuar como mandatarios para enunciar sus juicios. Al construir la opinión como un público unificado, ilustrado, soberano, los hombres de letras pudieron convertirse, como dice Tocqueville, en «los principales políticos del país». Universal en su esencia, el público capaz de

²⁶² Chartier, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 40-43.

²⁶³ *Ibid.*, p. 47.

hacer un uso crítico de su razón no lo es en su composición efectiva. El espacio público, emancipado de la autoridad del príncipe, no tiene, por tanto, nada en común con las opiniones versátiles y las emociones ciegas de la multitud. La cesura entre el pueblo y el público es muy acentuada y, de Malesherbes a Kant, está identificada por la frontera entre los que pueden leer y escribir y los que no pueden hacerlo”.²⁶⁴

Ahora bien, el análisis que Chartier realiza del espacio público en la Francia prerrevolucionaria arroja otro interesante resultado, y es que la circulación profusa de literatura crítica y de denuncia terminó socavando la imagen del poder político, a cuya representación propagandística había contribuido previamente la publicidad de la imprenta. No se trata únicamente de que el cúmulo de libros prohibidos (ya fueran filosóficos, escandalosos o difamatorios) desgastaran la investidura simbólica del poder político. Además, –según Chartier– irrumpieron hábitos de lectura de un nuevo estilo: un tipo de lectura desacralizada, negligente y escéptica, asociada a la ampliación de la movilidad del lector ante cuerpos más variopintos de lectura, y vinculada a una manera de leer individualizada, silenciosa y solitaria, descargada de autoridad y sacralidad (al menos, de esa sacralidad y autoridad de la tradicional lectura comunitaria y respetuosa)²⁶⁵. En suma, los rendimientos políticos y la politización de la esfera pública moderna (tal y como se expresa ejemplarmente en la Revolución Francesa) son sumamente ambivalentes. Según Chartier, así como la esfera público-política burguesa excluye a las multitudes populares que invoca, los sectores populares sabrán apropiarse eventualmente los recursos de la retórica jurídica y del discurso ilustrado, para hacer escuchar sus reivindicaciones y demandas (en vez de servirse únicamente de las tradicionales modalidades de subversión carnavalesca y de la trasgresión paródica)²⁶⁶.

Desde presupuestos intelectuales marcadamente schmittianos, Reinhart Koselleck nos entrega una visión más desencantada de la eficacia de la publicidad letrada burguesa, al vincular la ambivalencia de la República de las Letras con las contradicciones no resueltas en la “patogénesis” del mundo burgués. Según Koselleck, la consolidación de un espacio privado interior no puede entenderse al margen de la encrucijada en que el Estado absolutista se vio históricamente emplazado, a saber:

²⁶⁴ Ibid., p. 50.

²⁶⁵ Ibid., p.104.

²⁶⁶ Ibid., p. 187.

generar un ámbito neutral e indiferente, más allá de la política y de la religión, en el cual sostener su soberanía, sin exponerse a la guerra civil²⁶⁷. En ese sentido, –para Koselleck– el súbdito fue privatizado como hombre, y se agrupó, en tanto que hombre, en el ámbito de la sociedad civil burguesa. Este ser humano privado y congregado en la sociedad civil encuentra en el fuero moral interno la reserva apolítica y arreligiosa desde la que entablar una nueva relación con el Estado, basada en la crítica moral del poder público. De ese modo, –según Koselleck– reaparece paradójicamente en la sociedad civil la misma moral universal que el Estado absolutista había conjurado para garantizar la pacificación civil. Desde este ámbito moral interior, la Ilustración proyectará una ampliación progresiva del espacio privado, hacia la esfera pública, de manera que la publicidad, al convertirse en tribuna social desde la que ejercer el juicio crítico y la legitimación moral, cobrará significación política. Y es que la esfera pública surgida de la concurrencia de los juicios morales privados terminará exigiendo –según Koselleck– apertura y accesibilidad (esto es, publicidad) también en el ámbito del poder político²⁶⁸. En palabras de Koselleck:

“La irrupción de la inteligencia burguesa se realiza a partir del ámbito interior privado, al que el Estado había reducido a sus súbditos. Cada paso dado hacia fuera es un paso hacia la luz, un acto de «ilustración». La Ilustración emprende su marcha triunfal al mismo tiempo con que va ensanchando el espacio privado interior hacia la esfera pública. Sin renunciar a su carácter privado, la esfera pública se convierte en tribuna de la sociedad, que permea el entero Estado. La sociedad, por último, llamará a las puertas de los detentadores del poder político, para exigir aquí también publicidad y solicitar libre acceso”.²⁶⁹

Así, pues, –para Koselleck– la moral burguesa privada logrará imponerse, como conciencia extrapolítica y suprapolítica (aparentemente neutral) en el ámbito público-político; no en vano, la crítica se inviste en tanto que instancia soberana, y de ella proviene una nueva autoridad social, cierta soberanía legitimadora, ejercida, no obstante, con mala conciencia y encubrimiento. De modo hipócrita, la moral burguesa privada y la esfera pública de su expansión se vuelven contra el mismo dualismo

²⁶⁷ Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 48-50.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 57-60.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

(interno/externo, privado/público, moral/política) que había sido su condición histórica de posibilidad; además, hace de la impugnación del dualismo y de la negación crítica una posición política activa, pero bajo la máscara de la razón apolítica²⁷⁰. Desde ese punto de vista, la razón apolítica y el juicio moral que son invocados en la República de las Letras, de un modo aparentemente neutral, se revestirán de significación política, y abrirán un frente decisivo, ése que, a través de la impugnación crítica del poder político, suministra un medio de acceso indirecto al poder. Por ende, –según Koselleck– la República de las Letras exhibe una ambivalencia tan marcada, como hipócrita es la forma de acción política que encauza: desplaza la guerra civil al ámbito aparentemente neutral y apolítico de la crítica, pero reintroduce y legitima la guerra de todos contra todos en el campo intelectual, espiritual y moral²⁷¹.

La compensación que –según Koselleck– encuentra esta razón política burguesa ambivalente (escindida por la crítica, y agudizadora de las crisis y desdoblamientos críticos) se halla en la Filosofía de la Historia, esto es, en la concepción de un sentido moral suprapolítico y comprehensivo, que respalda la hipócrita moralización de la política y su neutralización bajo algún proyecto histórico-moral²⁷². De esa manera, la neutralización política emprendida hipócritamente en la Ilustración, en nombre de la crítica y del juicio de la razón, se consuma en las formas de encubrimiento moralizador y despolitizador ejercidas por la Filosofía de la Historia. Bajo la máscara de la Utopía y de la investidura de la revolución en tanto que cumplimiento de postulados morales, la Filosofía de la Historia llevaría hasta sus últimas consecuencias la ambivalencia e hipocresía que caracterizó a la publicidad burguesa. Ahora bien, por más que Koselleck enfatice la deriva de la Ilustración y de la República de las Letras hacia el utopismo filosófico-histórico, tal vez, la más cabal compensación de los desdoblamientos, escisiones y polarizaciones del pensamiento burgués se da en esa comunidad imaginada, la Nación, que finalmente se investirá de un eminente significado moral histórico-filosófico en el pensamiento político moderno.

Existen otras pistas que refuerzan nuestra interpretación de que la publicidad letrada no abrió un simple ámbito inclusivo de deliberación consensual, sino que tuvo efectos ambivalentes, ya que organizó nuevos canales para el ejercicio del poder, y estuvo fracturada por nuevas divisiones excluyentes. En concreto, si evaluamos el rol de

²⁷⁰ Ibid., pp. 91-105.

²⁷¹ Ibid., p. 102

²⁷² Ibid., pp. 159-162.

la publicidad letrada en formaciones sociales subalternas como la América colonial, no se hace presente de modo obvio el papel emancipador e inclusivo de la esfera pública letrada; por el contrario, cabe observar –tal y como sugiere Ángel Rama– un encuadramiento de la vida pública escriturario y excluyente, al alero de una auténtica reverencia por la letra escrita; esto es, una escrupulosa y exhaustiva puesta en orden escrituraria de los asuntos de las ciudades coloniales (aunque fuese a expensas de la fluidez y algarabía del habla popular cotidiana)²⁷³. En ese sentido, la ciudad colonial latinoamericana constituyó toda una “ciudad letrada”. No sólo será imaginada idealmente y construida realmente según los designios de la razón ordenadora, en virtud de la representación simbólica de los planos, los diagramas y las normas de edificación. Además, mediante la sacralización de la escritura, que fijaba la lengua pública del aparato político oficial y del ceremonial religioso, se procedió al encuadramiento de los espacios, tiempos y actividades de la vida cotidiana; pero, también, se llevó a cabo la exclusión del habla popular. Como plantea Ángel Rama:

“A través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, la *ciudad letrada* articuló su relación con el Poder, al que sirvió a través de leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo. Fue evidente que la *ciudad letrada* remedó la majestad del Poder, aunque también puede decirse que éste rigió las operaciones letradas, inspirando sus principios de concentración, elitismo, jerarquización. Por encima de todo, inspiró la distancia respecto al común de la sociedad. Fue la distancia entre la letra rígida y la fluida palabra hablada que hizo de la *ciudad letrada* una *ciudad escrituraria*, reservada a una estricta minoría”.²⁷⁴

Según Rama, incluso la constitución decimonónica de las literaturas nacionales latinoamericanas, por más que incorporó los aportes de lo rural y lo oral, implicó una domesticación y homogeneización de los registros subalternos, para insertarlos y articularlos –mediante la escritura– en la construcción del discurso de la nación (al que, también contribuyó la historiografía)²⁷⁵.

²⁷³ Rama, A., *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar, 2004, cap. II.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 119.

En ese sentido, la ambivalencia de la publicidad letrada vuelve a ponerse de manifiesto: la misma publicidad letrada, que pareció encerrar la promesa de una República de las Letras cosmopolita e inclusiva, terminó consagrando una forma de comunidad imaginada de rígidas fronteras excluyentes, la nación, y un tipo de público replegado en una identidad letradamente construida, los públicos nacionales. Como Benedict Anderson argumenta, fue la publicidad letrada de las novelas y los periódicos la que hizo posible que fuera concebida esa comunidad imaginada que es la nación, a partir de la representación de una existencia colectiva suprapersonal, simultánea y que avanza sostenidamente a través de un tiempo homogéneo²⁷⁶. Según Anderson, la forma específica de la publicidad letrada en Occidente, esto es, el capitalismo de imprenta, explica por qué la nación es la forma de comunidad imaginada que se ha impuesto en nuestra deriva socio-histórica. Fue esta conjunción del capitalismo y de la imprenta la que hizo posible una unificación lingüística, mediante la creación de lenguas impresas y mecánicamente reproducidas, que se diseminaban con la expansión del mercado. Según Anderson, estas lenguas impresas no sólo crearon campos unificados de intercambio comunicativo por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas habladas; además, dieron fijeza y permanencia al lenguaje, así como proporcionaron un nuevo tipo de lenguajes administrativos y de medios de comunicación del poder²⁷⁷. En suma, la publicidad letrada y la cultura de la imprenta (en convergencia con el capitalismo) articularon una forma de comunidad imaginada muy distinta de la República de las Letras, a saber: la nación limitada por sus fronteras.

En fin, la constitución de una publicidad letrada y la expansión de la República de las Letras no dejaron de generar fracturas y cesuras en la esfera pública virtual (como las que separan al público del pueblo, al docto del iletrado o a los públicos nacionales entre sí). A través de estas ambiguas fronteras, es como la publicidad letrada se inscribe: no de modo unívoco y extensivo, como resultado de la unificación y apertura inclusiva de las comunidades de comunicación generadas por la cultura de la imprenta; sino de manera ambivalente, dependiendo de los muy heterogéneos usos y apropiaciones polémicos de los géneros discursivos, de los canales de comunicación y de las comunidades interpretativas, tal y como éstos se fueron desplegando socio-históricamente en el entramado circunstancial de las esferas públicas letradas.

²⁷⁶ Anderson, B., *Comunidades imaginadas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 46-61.

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 72-75.

Capítulo 6.

Topología y geofilosofía del espacio público habermasiano.

Después del discontinuo trayecto por algunas de las topofilias más marcadas en nuestra comprensión de la publicidad y de la discusión de los usos y cesuras de la publicidad letrada, es el momento de retomar el tratamiento habermasiano del espacio público, con el propósito de elucidar cuáles son los lugares significativos, el horizonte geofilosófico y la topología implícita, que caracterizan la comprensión habermasiana de la publicidad.

En primer lugar, vamos a revisar la compleja topología que se esboza en el pensamiento habermasiano, a través de las delimitaciones, las distribuciones de esferas y las metáforas espaciales decisivas. Desde luego, no se trata de una topología de lugares propios acotados (en tanto que contextos cerrados con orientaciones fijas), como tampoco nos hallamos ante la espacialidad de la coextensión objetivada y dispuesta en un marco de representación formal único. Más bien, la topología habermasiana se centra en los ámbitos mundanos que se abren, solapan y desplazan, en virtud de nuestras modalidades de acción. Y es que, en vez de referir la producción de los campos sociales a un quehacer mundano genérico, la topología habermasiana ha planteado –ya desde *Ciencia y técnica como ideología*– la distinción entre dos ámbitos mundanos, a saber: el mundo socio-cultural de la vida, que establece el marco institucional de autocomprensión social, a través de la interacción simbólicamente mediada, y, por otra parte, los subsistemas de acción racional con respecto a fines (ya sea instrumental o estratégica), que se insertan en el marco institucional del mundo socio-cultural de vida, pudiendo eventualmente absorberlo y erosionarlo²⁷⁸. Tal y como aparece formulada en *Ciencia y técnica como ideología*, la distinción entre el mundo de vida y los subsistemas funcionales presupone, pues, cierto encasillamiento de las formas de actividad y de los intereses intramundanos, que remarca la división dicotómica entre el “trabajo” (o la acción racional con respecto a fines) y la acción comunicativa. La actividad instrumental y estratégica resulta asimilada tanto a la organización de medios efectivos para el control del entorno objetivado y para la extensión del poder de disposición técnica, cuanto a la elección racional de alternativas de comportamiento en función de la conducta ajena y de máximas pragmáticamente condicionadas; de ese modo, primaria

²⁷⁸ Habermas, J., *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 71.

en subsistemas funcionales como el ámbito económico (el funcionamiento del mercado) o el administrativo. Sin embargo, la acción comunicativa que sostiene el mundo de vida social se basa en la interacción simbólicamente mediada, así como en la definición de expectativas recíprocas y normas intersubjetivas, a través del lenguaje cotidiano; en ese sentido, está orientada tanto a la individuación y emancipación del agente, como a la extensión de una comunicación libre de dominación²⁷⁹. En fin, nos hallamos ante los primeros esbozos de una ontología espacial compleja que traza una distinción decisiva entre los ámbitos objetivados y autoclausurados de los subsistemas funcionales y, por otra parte, el trasfondo de sentido vital de nuestra interacción comunicativa, o sea, la esfera envolvente del mundo de vida.

A pesar de que esta topología bidimensional atraviesa toda la producción teórica de Habermas, ha estado sujeta a ciertos desplazamientos y reinterpretaciones. En las primeras formulaciones, Habermas distinguía tres elementos de actividad, que eran, también, medios de socialización y esferas de intereses. En primera instancia, el lenguaje, entendido como medio de representación simbólica y tradición cultural, que posibilita la comunicación habitual y la coordinación interpersonal, al fijar significaciones intersubjetivamente válidas. En segundo lugar, el trabajo, esto es, el control técnico del entorno objetivado y la movilización de las fuerzas productivas. Por último, las relaciones de poder y dominación (o sea, las coerciones sociales que condicionan la construcción de identidades), pero también los conflictos y luchas por el reconocimiento recíproco que atraviesan las relaciones sociales, así como las legitimaciones que la sociedad adopta o critica²⁸⁰. En cada una de estas esferas rigen – según Habermas– diferentes intereses: ya sea el interés práctico por preservar el consenso intersubjetivo en el marco de la autocomprensión tradicionalmente transmitida; ya sea el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados; o bien se trate del interés emancipatorio en que el sujeto se libere autorreflexivamente de la dependencia de ciertos poderes²⁸¹. De modo significativo (y en un gesto que marcaría sus contribuciones posteriores), Habermas establece un vínculo entre el interés emancipatorio que se despliega en la lucha por el reconocimiento (o contra la dominación) y, por otra parte, el potencial de autorreflexión que se asocia al lenguaje y a la anticipación comunicativa de un consenso común y sin

²⁷⁹ Ibid., pp. 69-70.

²⁸⁰ Ibid., p. 176.

²⁸¹ Ibid., pp. 170-172.

restricciones²⁸². En ese sentido, cabe señalar cierto riesgo asociado a la modalidad de espacialización socio-política que Habermas establece: la dialéctica de la lucha por el reconocimiento (constitutiva de la interacción política y que atraviesa todas las relaciones sociales) parece desdibujarse y resultar circunscrita, o bien a la esfera instrumental y estratégica de los aparatos administrativos, o bien a la anticipación comunicativa de un consenso contrafáctico. En ambos casos, se procede a la subsunción y neutralización funcional/consensual de lo político, toda vez que se localiza sistemáticamente la lucha por el reconocimiento, y se distribuye el conflicto social entre el ámbito autolimitado de los rendimientos institucionales y el ámbito inclusivo del entendimiento consensual.

La neutralización del litigio político, derivada de la localización funcional/consensual del conflicto social, se hace aún más patente cuando la distinción entre acción instrumental e interacción comunicativa (y las relaciones entre el mundo de la vida social y los subsistemas funcionales) se ligan a un léxico de descripción sistémico. Habermas da ese paso, al asumir que los sistemas de sociedad responden a cierto “principio de organización”, el cual regula los diversos ámbitos de la vida social, a saber: en primer lugar, el mecanismo de aprendizaje que rige el desarrollo de las fuerzas productivas; en segundo lugar, los sistemas de interpretación y las estructuras normativas que garantizan la identidad, y, por último, los límites institucionales para el autogobierno sistémico²⁸³. Se esboza, así, una topología de lo social articulada a través de los límites organizativos, la autolimitación del control y la distinción sistema/entorno; por más que Habermas insista en que el principio de organización de cada sistema de sociedad no depende sólo de la integración sistémica (esto es, de la capacidad de conservar los rendimientos de autogobierno que son propios de un sistema autorregulado), ya que también dependería de las formas de integración social, es decir, de los ámbitos institucionales en que se socializan los sujetos, en tanto que son parte del mundo de vida socio-cultural, simbólica y normativamente estructurado²⁸⁴.

No en vano, –según Habermas– los sistemas de sociedad realizan un doble intercambio que les permite esbozar sus límites organizativos (externos e internos). A través de los procesos productivos (mediante el trabajo y la acción instrumental), los sistemas sociales se apropian de la naturaleza exterior; pero, por otra parte, mediante la

²⁸² Ibid., p. 177.

²⁸³ Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p.23.

²⁸⁴ Ibid., pp. 19-20.

integración e interiorización de normas de validez (así como por medio del desempeño discursivo de pretensiones de validez), tiene lugar la socialización de los sujetos, o sea, la apropiación de la “naturaleza interior”. En suma, mediante la producción y la socialización, el sistema de sociedad incrementa –según Habermas– el control de la naturaleza externa y la integración de la naturaleza interna, respectivamente, aumentando así su capacidad de autogobierno y su autonomía sistémica²⁸⁵.

En ese sentido, la muy habermasiana distinción entre los ámbitos de la acción instrumental y la interacción comunicativa se opera funcionalmente al alero del principio de organización del sistema de sociedad, y adquiere indudables connotaciones sistémicas; aunque Habermas insista en que tanto los rendimientos cognitivos de la acción instrumental, cuanto las motivaciones prácticas y horizontes normativos de la acción comunicativa, están regulados por las estructuras de la intersubjetividad lingüística (que hacen posible la corroboración universal de enunciados y normas)²⁸⁶. Y es que, en última instancia, tanto la acción instrumental como la interacción comunicativa resultan dependientes de las estructuras de la intersubjetividad lingüística que sostienen el mundo de vida socio-cultural. No obstante, la distinción entre acción instrumental e interacción comunicativa se reproduce a través de la diferenciación entre los subsistemas sociales (económico y político-administrativo) y, por otra parte, el mundo de vida socio-cultural. De ese modo, en la topología funcionalista habermasiana, el conflicto social aparece sistémicamente localizado y distribuido funcionalmente, de tal manera que el litigio político resulta neutralizado y subsumido bajo el triple imperativo organizacional de disposición de fuerzas productivas, autogobierno sistémico e integración social; se transforma tanto en “crisis” sistémica (económica y político-administrativa), como en “crisis” de legitimación y de rendimientos motivacionales, toda vez que las expectativas y estructuras normativas se vuelven incapaces de acometer la integración socio-cultural²⁸⁷.

La topología habermasiana gana en complejidad cuando asume consecuentemente la reconstrucción de los ámbitos sociales desde el punto de vista de la acción comunicativa. Al situarnos en la perspectiva del entendimiento lingüístico y de la racionalidad comunicativa (que nos permiten sostener pretensiones transubjetivas de validez, anticipar un consenso libre de coacción y, de ese modo, asegurar la integración

²⁸⁵ Ibid., pp. 23-25.

²⁸⁶ Ibid., pp. 25-27.

²⁸⁷ Ibid., pp. 63-68.

social), cobra mayor relevancia la asimetría y preponderancia del mundo de vida, con respecto a los ámbitos funcionalmente diferenciados como subsistemas autoorganizados. En la perspectiva de la acción comunicativa, el mundo de vida se perfila como el horizonte de todo proceso de entendimiento lingüístico, de manera que no cabe localizarlo como una esfera funcional más, junto a los diferentes subsistemas sociales. No en vano, la metafórica del “horizonte” –a que Habermas recurre– connota el carácter envolvente e inabarcable del mundo de vida; este aspecto también se enfatiza en las caracterizaciones del mundo de vida como un “trasfondo” de convicciones de fondo más o menos difusas, que constituiría la “fuente” o reserva de interpretaciones consensuales y definiciones de la situación aproblemáticas (por ser autoevidentes)²⁸⁸. Así, pues, –para Habermas– la acción comunicativa presupone todo un trasfondo de saber implícito que queda a espaldas de los participantes en la comunicación, en tanto que supuestos de fondo prerreflexivamente evidentes y como habilidades que se dominan sin hacerse cargo de ellas, pero, también, como un acervo de interpretaciones compartidas legadas por las generaciones pasadas, a través del lenguaje y de las tradiciones culturales²⁸⁹.

A partir de ese trasfondo de presuposiciones aproblemáticas, podemos tematizar y problematizar nuestras definiciones de la situación, con distintas pretensiones de validez (verdad, corrección normativa o expresión veraz y sincera), pero siempre con la intención de entendernos y lograr un acuerdo consensual. De ese modo, –según Habermas– en la acción comunicativa cotidiana, se establecen distintas relaciones mundanas, en función de las pretensiones de validez que se hacen presentes en el discurso. A través de la pretensión de que el enunciado es verdadero (esto es, que se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional), se explicita el mundo objetivo, como un conjunto de entidades o estados de cosas sobre los cuales es posible formular enunciados verdaderos. En virtud de la pretensión de corrección con respecto a los contenidos normativos, se patentiza la relación con un mundo social, que comprende las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Con la pretensión de veracidad o sinceridad, se nos abre todo un mundo subjetivo, conformado por las vivencias del hablante (a las que éste tendría presuntamente un acceso privilegiado)²⁹⁰.

²⁸⁸ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999, p.104

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 429.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.144.

Así, pues, –según Habermas– estos conceptos formales de mundo se constituyen relacionadamente en nuestros actos de habla: al cualificar la referencia de la acción comunicativa como algo objetivo, normativo o subjetivo, cuando hay que ponerse de acuerdo. Pero, en todo caso, los conceptos formales de mundo presuponen el horizonte aproblemático del mundo de vida, ese ámbito trascendental que es preconditione de todo entendimiento, en la medida en que aporta las estructuras intersubjetivamente compartidas de todo entendimiento posible. Como plantea Habermas, el mundo de vida se perfila como el trasfondo compartido *desde* el cual se da el entendimiento como tal, en tanto que los conceptos formales de mundo acotan los ámbitos de referencia *sobre* los cuales es posible entenderse (sobre algo en el mundo objetivo, social o subjetivo)²⁹¹. En fin, el mundo de vida tiene un estatus distinto de los mundos objetivo, social y subjetivo, que se constituyen en nuestros actos de habla, y no puede asimilarse a los subsistemas funcionales en que rige la acción instrumental o estratégica.

Ahora, estamos en condiciones de apreciar hasta qué punto Habermas trasciende una concepción óptica del mundo que se limite a distribuir estados de cosas o a deslindar regiones dentro de un único universo de entidades, con una actitud objetivante. Y es que los mundos de esta topología habermasiana son mundos constituidos en la acción comunicativa cotidiana, a partir de un trasfondo intersubjetivamente compartido; se trata de un sistema de mundos cooriginarios, desplegados relacionadamente en la comunicación cotidiana²⁹².

Si nos proponemos reconstruir nuestros modos de constituir mundos (a través de la acción comunicativa), hay que partir –según Habermas– de la situación de acción; ésta es, más que una coordenada espacio-temporal, un ámbito en el que están en juego ciertas necesidades de entendimiento y las posibilidades de acción actuales²⁹³. En ese sentido, la situación es siempre aquello acerca de lo cual los actores tienen que alcanzar una definición común, para llegar a entenderse consensualmente. Pero –para Habermas– cada definición de la situación está sujeta a redefiniciones y reinterpretaciones, según el modo en que se articule nuestro ámbito de referencia, y se deslinde lo que pertenece al mundo objetivo, al mundo social intersubjetivamente reconocido o al mundo subjetivo íntimamente accesible²⁹⁴. En cada situación, esto es, con cada definición de la situación, se delimitan simultáneamente los ámbitos de lo que los actores consideran como

²⁹¹ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1992, pp. 178-179.

²⁹² *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., pp. 119-122.

²⁹³ *Teoría de la acción comunicativa II*, op.cit., p. 175.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 173.

naturaleza externa, sociedad o naturaleza interna; al mismo tiempo, en toda situación, los actores reabren la distancia entre su condición de intérpretes y, por otra parte, los mundos interno o externo que constituyen en su acción comunicativa. Y es que la situación acota un ámbito de tematización y problematización, en la medida en que se abre un espacio de condiciones y opciones para la ejecución de planes. Entonces, se hace preciso definir los componentes de la situación (o sea, las restricciones para la acción), en el marco del sistema de referencia de los conceptos formales de mundo, bien como hechos, normas o vivencias²⁹⁵.

Ahora bien, –según Habermas– la delimitación de la situación nunca es definitiva y completa, ya que cada situación se desarrolla sobre un horizonte de presuposiciones autoevidentes y a partir de un trasfondo de convicciones no problemáticas, tan móvil (dependiente de la tematización y de los planes de acción), como inabarcable: el plexo de remisiones del mundo de vida cotidiano. De ese modo, la definición de la situación está siempre expuesta a redefiniciones y reinterpretaciones de la situación, en función del fragmento del mundo de vida que se tematice y problematice como campo de acción, y en virtud del trasfondo de precomprensión que en ese caso se presupone²⁹⁶.

Por si fuera poco, Habermas establece cierto marco formal que se presupone en nuestro desempeño discursivo, cada vez que argumentamos con pretensiones de validez que se puedan resolver en un consenso argumentativo. Se trata de esa “situación ideal de habla” que conforma un espacio simétrico y abierto de interacción comunicativa; ésta garantiza el tránsito expedito entre la acción y el discurso, así como el libre paso entre los distintos niveles de discurso (de manera que se puedan tematizar discursivamente no sólo los enunciados, sino, también, sus fundamentaciones, marcos teóricos, etc.)²⁹⁷. Básicamente, la estructura comunicativa que caracteriza a la situación ideal de habla introduce condiciones formales relacionadas con la igualdad y simetría en la participación en el discurso: ya sea al emplear actos comunicativos (intervenir, replicar,

²⁹⁵ Ibid., p.191.

²⁹⁶ Ibid., p. 174.

²⁹⁷ Habermas, J., “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 113-158, sección V. Otro de los partidarios de una reconstrucción discursiva de la razón práctico-política, Karl-Otto Apel, enfatizaría la importancia de la situación ideal de habla, al reconocer que nuestra participación en la comunidad real de comunicación (la precomprensión del mundo condicionada socio-históricamente) se acompaña de nuestra anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación (en que se hace valer el presupuesto *a priori* del entendimiento consensual y la libre e igual participación en el discurso). Me remito a Apel, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 157-158.

preguntar y responder); al hacer interpretaciones, explicaciones y justificaciones o criticar las pretensiones de validez; al expresar actitudes, sentimientos o deseos, o al realizar actos regulativos (como mandar, prometer, prohibir, etc.). En ese sentido, la situación ideal de habla, que todo desempeño discursivo anticipa contrafácticamente, hace posible el consenso racionalmente fundado y la crítica de los consensos fácticamente alcanzados. Habermas aclara que esta situación ideal de habla no coincide con ningún ámbito socio-histórico dado, y, no obstante, la anticipación de la situación ideal de habla constituye una apariencia constitutiva o un ideal regulador de nuestra interacción comunicativa. En fin, con la situación ideal de habla habermasiana, se esboza un marco formal *a priori* (en cierto modo, un espacio tan homogéneo y simétrico, como abierto y libremente transitable) de las interacciones comunicativas. Pero no estamos ante el espacio representativo del kantismo (ónticamente formalizado como el orden de la coextensión) con el cual comparte la condición de marco formal y *a priori*: se trata de un ámbito constitutivo de nuestro quehacer comunicativo cotidiano, aunque sólo resulte anticipado contrafácticamente cada vez que el discurso se ejerce. Por cierto, aunque sostenga que la situación ideal de habla no está dada socio-históricamente, no cabe duda de que, en gran medida, Habermas le atribuye a la esfera pública un marcado potencial de anticipación de ese entendimiento contrafáctico que se asocia a la situación ideal de habla. En ese sentido, el espacio ideal de la esfera pública parece consistir en ese ámbito simétrico, abierto e inclusivo, en el cual se pueden desempeñar pretensiones de validez discursivas y anticipar un consenso contrafáctico.

En su reconstrucción de la relación entre la situación y el mundo de vida, Habermas recurre a dos metáforas distintas, para caracterizar el conjunto de convicciones aproblemáticas (autoevidentes y consensuales), que se van desplazando y ampliando, según cuál sea la tematización y los planes de acción. Por una parte, Habermas se sirve de la metáfora del “horizonte”, dentro del cual se mueven los actores comunicativos, y que se va moviendo según la definición de la situación. Por otra parte, acude a la metáfora del “plexo”, de manera que el mundo de vida se caracteriza como una red de remisiones y presuposiciones, tejida concéntricamente en torno a la situación, como un contexto implícito intuitivamente presente, familiar y transparente, aunque inabarcable²⁹⁸.

²⁹⁸ *Teoría de la acción comunicativa II*, op.cit., pp. 174-176 y 186.

En fin, –dentro de la topología social habermasiana– la situación constituye un fragmento del mundo de vida cuyos límites resultan articulados en virtud de la tematización y de los planes de acción; por su parte, el mundo de vida aparece como el trasfondo o “depósito” (otra metáfora espacial) de las convicciones autoevidentes y los presupuestos incuestionados, que nos permiten sostener interpretaciones compartidas. Sólo cuando resultan relevantes para la tematización y para los planes de acción que definen la situación, algunos de estos presupuestos pueden ser problematizados y discutidos, pues se convierten en componentes de la situación. Por lo demás, el mundo de vida se da como un acervo de patrones de interpretación, vinculados a las estructuras intersubjetivas de la comunicación lingüística, y transmitidos a través de las tradiciones culturales. De ese modo, –según Habermas– se establece cierta circularidad hermenéutica entre la precomprensión global de las tradiciones transmitidas que sostienen las interpretaciones del actor y, por otra parte, las definiciones de la situación, que el actor acota al tematizar un fragmento del mundo de vida (y al articular sus opciones de acción en él)²⁹⁹.

Ahora bien, la tradición cultural constitutiva de un mundo de vida no resulta inmune al cuestionamiento; –según Habermas– bajo las específicas condiciones del mundo de vida y de la comprensión modernos, la tradición cultural se torna tematizable, susceptible de crítica y eventualmente erosionable, toda vez que se asiste a una radical diferenciación de los sistemas de referencia (o sea, de los mundos objetivo, subjetivo y social), así como a una compleja distinción entre el mundo de vida y los subsistemas funcionalmente diferenciados³⁰⁰. En ese sentido, el proceso de modernización acarrea una marcada racionalización del mundo de vida, en virtud de la cual éste se ve expuesto a la autonomización de subsistemas funcionalmente diferenciados (como la economía o la administración estatal), que no sólo se desconectan de las convicciones del consenso comunicativo cotidiano, sino que, además, colonizan con sus medios de control (poder y dinero, básicamente) las estructuras intersubjetivas del mundo vital. Por si fuera poco, la racionalización del mundo de vida no sólo acarrea esta reificación de subsistemas funcionales formal y jurídicamente organizados; también, erosiona las tradiciones culturales que pudieron mantener la continuidad del mundo de vida. Todo ello, tiene lugar a raíz de la diferenciación de ciencia, moral y arte, como campos autónomos de tematización, reflexión y crítica, a cargo de especialistas, y sin conexión con alguna

²⁹⁹ Ibid., p.192.

³⁰⁰ Ibid., p.190.

tradición que conserve algo de credibilidad³⁰¹. Pero, en todo caso, la misma racionalización del mundo de vida moderno, que posibilita la diferenciación de subsistemas funcionalmente autonomizados, también abre un horizonte de autocomprensión post-tradicional y secularizada del mundo de vida, y libera todo el potencial de la acción racional orientada al entendimiento, tanto en el espacio de la vida privada, como en la esfera pública de los ciudadanos³⁰².

Así, pues, la compleja diferenciación y descentramiento del mundo de vida moderno suministra el entramado que hace posible comprender el lugar de la esfera de la publicidad en la topología habermasiana de lo social. Y es que, así como el mercado capitalista y la administración estatal se diferencian del mundo de vida social, en la medida en que constituyen subsistemas funcionalmente autoorganizados por los medios del dinero y del poder; del mismo modo (y como reacción), en el mundo de vida social, las esferas de la privacidad familiar y de la opinión pública se ven liberados de sus funciones económicas o administrativas, y se autonomizan como ámbitos de integración social, haciendo posible el cultivo privado de la intimidad y la participación de los ciudadanos (en tanto que privados) en la esfera pública. Como contrapartida, –según Habermas– el núcleo familiar de la esfera privada se convierte en el entorno del sistema económico (como ámbito de consumo doméstico). En tanto que el ámbito social del espacio público (las redes de comunicación cultural y política que posibilitan la participación de los ciudadanos como público) se transforma en un entorno desde la perspectiva sistémica del Estado; concretamente, el entorno del que obtener legitimación pública³⁰³. Cabe pensar, por tanto, que la esfera pública burguesa habermasiana constituye un resultado histórico tanto de la consolidación del Estado-nación y de la irrupción de una sociedad civil separada del Estado, cuanto de la expansión de un mercado capitalista autorregulado y de la consiguiente emancipación del ámbito íntimo familiar con respecto a las funciones políticas o económicas³⁰⁴.

Ciertamente, la compleja topología de lo social que Habermas esboza en el mundo de vida moderno arroja claridad, retrospectivamente, sobre la distribución de la publicidad en la sociedad burguesa, tal y como Habermas la analizó en su temprana

³⁰¹ Ibid., p.464.

³⁰² Ibid., pp.466-467.

³⁰³ Ibid., p. 452.

³⁰⁴ Melton, J. H., *Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Port Chester, N. Y., U. S. A.: Cambridge University Press, 2001, pp. 4-6.

obra sobre las transformaciones estructurales de la esfera pública³⁰⁵. De hecho, –como Habermas planteaba en su obra sobre la esfera pública– la publicidad se distingue del ámbito administrativo del poder estatal, y aparece conectada con el ámbito privado de la sociedad burguesa y de la esfera íntima familiar³⁰⁶. En ese sentido, la esfera pública hace posible una mediación entre el Estado y las necesidades sociales, a través de la reunión de las personas privadas en calidad de público³⁰⁷. Pero, asimismo, en la intimidad –literariamente mediada– de la esfera familiar, en el seno de la cual se forma, emancipa y autoconcibe la subjetividad, se instala una forma de privacidad inserta en la publicidad (a diferencia de la privacidad del individuo propietario que concurre en el mercado). Como si la esfera pública desplegara su trabajo de mediación ya desde la formación social y la ilustración de la subjetividad, y se sostuviera –en tanto que complemento social– sobre la esfera íntima en que el sujeto se ve liberado. Así, pues, la topología del espacio público caracterizado por Habermas se extiende reticularmente y de modo complejo: se despliega ya en el ámbito social de la intimidad familiar (en que el sujeto se puede autoconcebir como ser humano y desarrollar libremente su personalidad cultivada); atraviesa las redes de comunicación literaria y los públicos artísticos generales (en que se forman la opinión y el criterio públicos, a través del raciocinio ilustrado), y se entrelaza con la opinión pública política (en que se lleva a cabo el cuestionamiento crítico, así como la legitimación de los ordenamientos político-jurídicos y de los poderes públicos). De ese modo, el espacio público al que Habermas se refiere abre una dimensión social –toda una red sustentada por la sociedad civil– de horizontes porosos y accesibles, que requiere tanto de la privacidad instruida en la publicidad, cuanto de la reunión en calidad de público de los privados (no en vano, el espacio público conecta privacidad y publicidad, en tanto que reunión de personas privadas como público)³⁰⁸.

El uso de la metáfora de la “red”, a la hora de caracterizar el espacio público, no es un recurso de nuestra cosecha; posteriormente, en *Facticidad y validez*, el propio Habermas describiría la esfera o espacio de la opinión pública como una “red” para la comunicación de temas y posiciones, la cual permite filtrar y sintetizar una opinión común. De ese modo, el espacio público no se podría concebir como una organización o institución que regule cierta distribución de roles y competencias, ni se podría entender

³⁰⁵ *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit.

³⁰⁶ *Ibid.*, p.68.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 80-93.

como un sistema autoclausurado, ya que el espacio público no se especializa funcionalmente, sino que presenta horizontes abiertos y desplazables hacia el exterior³⁰⁹. La esfera pública sería, por tanto, un ámbito comunicativo reproducido mediante la acción comunicativa cotidiana (y que se sustenta en el espacio social que las estructuras de la comunicación intersubjetiva generan); pero el espacio de la opinión pública exhibe una estructura comunicativa generalizada, más allá del contexto de interacciones simples y con participantes determinados. Según Habermas, en virtud de la generalización del contexto y de la inclusividad (características del espacio público), resulta posible una intelectualización de las comunicaciones, así como la elaboración racional de las propuestas y una formación discursiva de la opinión. De ahí que, aunque la opinión formada en el espacio público no resulte institucionalmente decisiva, sí que aporta señales de los problemas socialmente relevantes (en tanto que sistema de sensores no especializados y caja de resonancia); además, contribuye a la problematización de aquellos temas que requerirán ulteriormente una elaboración jurídico-política, de manera que la publicidad obtendría un potencial de influencia público-política³¹⁰.

En fin, como ya ocurría en *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas sostiene que existe un nexo entre la esfera pública y los sujetos sociales que en ella se involucran en tanto que público. Y es que el espacio público en que se forma y filtra la opinión pública recibe sus impulsos de la elaboración privada de problemas sociales que repercuten en los sujetos sociales. Así, pues, –para Habermas– las estructuras comunicativas del espacio público extienden una trama vinculante entre la intimidad de la vida privada y la publicidad. De hecho, –como Habermas nos recuerda, retomando los análisis de *Historia y crítica de la opinión pública*– históricamente, la conexión entre el espacio público y la esfera de la vida privada se concretó en la trama asociativa de un público de lectores privados (a través de las redes de comunicaciones periodísticas y literarias)³¹¹.

Dada la compleja topología reticular que caracteriza al espacio público habermasiano, cabe preguntarse si, acaso, –en los análisis de Habermas– algún lugar específico concentra la experiencia significativa de la publicidad. En ese sentido, también la reconstrucción habermasiana del espacio público exhibe sus propias

³⁰⁹ Habermas, J., *Facticidad y validez*, op. cit., p. 440.

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 439-443.

³¹¹ *Ibid.*, p. 446.

topofilias, que concentran en algunos entramados asociativos la vivencia plena de la publicidad. Concretamente, –según *Historia y crítica de la opinión pública*– los salones rococó franceses, las casas de café inglesas y las sociedades de diálogo alemanas constituían enclaves públicos privilegiados, por más que dependieran de la esfera íntima en que los sujetos cultivados se forman, así como de los medios de comunicación literarios y de los públicos artísticos genéricos, con que se nutrían las discusiones de salón. No en vano, –según Habermas– los enclaves públicos de los salones o las casas de café garantizaban un entorno idóneo para la discusión permanente entre sujetos cultivados y para la formación racional de una opinión pública³¹². Y es que, en estos enclaves públicos, se daba un trato social igualitario que, al dejar en suspenso la jerarquía social y las distinciones de rango, instauraba la paridad de los participantes en la discusión, y la convertía en la única base para obtener autoridad argumentativa. En palabras de Habermas:

“Aun cuando las *Tischgesellschaften*, los salones y las casas de café pudieran diferenciarse entre sí respecto a la magnitud y a la composición de su público, al estilo del trato en ellos imperante, respecto al clima circundante del raciocinio y respecto a la orientación temática, todos organizaban, sin embargo, una tendencia hacia la discusión permanente entre personas privadas; de ahí que dispusieran de una serie de criterios institucionales comunes. *Por lo pronto*, se exige un tipo de trato social que no presupone la igualdad de *status*, sino que prescinde por lo general de él. Se impone, tendencialmente, frente al ceremonial de los rangos, el tacto de la igualdad de calidad humana de los nacidos iguales. La paridad, sobre cuya base, y sólo sobre cuya base, puede la autoridad del argumento afirmarse, y hasta acabar prevaleciendo, frente a la autoridad de la jerarquía social, significa –de acuerdo con la autocomprensión de la época– paridad de los «meramente hombres». *Les hommes, private gentlemen, die Privatleute*, las personas privadas constituyen el público, y no sólo en el sentido de que el poder y la vigilancia de los funcionarios públicos han sido puestos fuera de juego; tampoco las dependencias económicas tienen ahora, por principio, eficacia; las leyes del mercado están tan suspendidas como las del Estado. No es que en las casas de café, en los salones y en las sociedades se haya

³¹² *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., pp. 70-73.

realizado de un modo serio esa idea del público; pero con ellos se ha institucionalizado como tal idea, cuajando así como exigencia objetiva y haciéndose así, si no efectiva, sí eficaz”.³¹³

Además de posibilitar la constitución de un público de pares, –según Habermas– la discusión en los salones, casas de café y sociedades dialogantes permitió que se problematizaran y se debatieran racionalmente asuntos hasta entonces incuestionados. Por otra parte, la instalación de una cultura de discusión y controversia en esos enclaves públicos hizo posible que éstos no se mantuvieran autoclausurados de modo exclusivista, sino que “desenclaustraran” su publicidad, en la medida en que se abrieron al público general de los sujetos letrados e instruidos, haciendo que los temas en ellos discutidos fueran de accesibilidad general³¹⁴.

Sin duda, la consolidación de la publicidad de los espectáculos artísticos y la formación de un público cultural (así como la cristalización de esos medios de comunicación y crítica que eran los periódicos y las revistas de crítica literaria y cultural) contribuyeron al establecimiento de un público tan difuso como general. Pero, en última instancia, –como Habermas plantea– fue la trama asociativa de enclaves públicos como el salón, la casa de café o las sociedades de diálogo la que constituyó un ámbito social de publicidad profundamente arraigado en el mundo de vida. En efecto, la vívida conversación que se desarrollaba en esos enclaves públicos tenía continuidad en los medios literarios y en el público en general; pero, asimismo, la discusión de los cafés, los salones y las sociedades de diálogo se nutría, a través de la lectura, de los temas problematizados en los medios escritos. Así, pues, el enclave público de los salones, los cafés y las sociedades de diálogo concretan –para Habermas– el ideal de una publicidad activa, que no pierde su arraigo en los ámbitos sociales del mundo de vida, ya que la opinión públicamente generada en la conversación permanece accesible al cuestionamiento crítico y a la problematización conversacional³¹⁵.

Desde luego, esta publicidad ligada a la discusión racional y a la problematización crítica a través de la conversación se distingue netamente –según Habermas– de las formas de publicidad “representativas”, como la autoescenificación cortesana del rango y la reacción aclaratoria del pueblo. Pero, también, dista mucho de

³¹³ Ibid., pp. 73-74.

³¹⁴ Ibid., p. 75.

³¹⁵ Ibid., pp. 76-80.

las actuales formas de publicidad “manipuladoras”, que convierten la publicidad en reclamo publicitario orientado al consumo privado, a la aclamación de las masas y a la integración funcional de la sociedad³¹⁶. Desde esa perspectiva, Habermas defiende enfáticamente que sólo cabe hablar de publicidad, en sentido riguroso, cuando existe un ámbito de mediación social (constituido a través del diálogo racional y del cuestionamiento crítico), que mantiene su arraigo en las tramas asociativas del mundo de vida, pero garantizando la accesibilidad a la problematización pública para el público en general de todos los ciudadanos³¹⁷. Específicamente, en el análisis habermasiano de la esfera pública burguesa, ésta se perfila como un ámbito de comunicación argumentativa y debate, pero también como las formas de espacio público urbanas y las redes sociales abiertas e inclusivas, a lo que habría que sumar las redes de difusión de la cultura impresa (diarios, periodismo político, crítica literaria, novelas, etc.)³¹⁸.

Tal vez, el énfasis en que el espacio público se asocia a las estructuras comunicativas del diálogo intersubjetivo, así como a los ámbitos sociales del mundo de vida, puede haber originado ciertas críticas a Habermas, que le reprochan el haber entendido la publicidad de acuerdo al paradigma de la conversación “cara a cara” y del encuentro dialógico. Pero lo que los críticos olvidan (quizá por sobrestimar la determinación de las teletecnologías de la comunicación) es que Habermas precisamente reivindica la capacidad de mediación social, sin la cual no hay publicidad que merezca tal nombre. No obstante, posteriormente (en *Facticidad y validez*), Habermas extendería notablemente el alcance de los ámbitos comunicativos de la publicidad, y aludiría a la generalización de la estructura espacial de las interacciones comunicativas que se produce en los medios de comunicación de masas³¹⁹. Más allá de los espacios públicos ligados a escenarios y formas de un público presente, Habermas describe la estructura comunicativa del espacio público contemporáneo con la metáfora de la “red”: el espacio público es caracterizado como una red compleja que establece un ámbito de mediación entre las esferas privadas del mundo de vida, el sistema político y los otros subsistemas funcionalmente diferenciados. Semejante red mediadora ya no comprendería únicamente los encuentros conversacionales en los cafés y salones, o en los espacios públicos que requieren la copresencia de participantes y espectadores (como asambleas de congresos o espectáculos), sino que, también, abarca todo un

³¹⁶ Ibid., pp. 203-208.

³¹⁷ Ibid., pp. 272-273.

³¹⁸ Melton, J. H., *Rise of the Public in Enlightenment Europe*, op. cit., p. 4.

³¹⁹ Habermas, J., *Facticidad y validez*, op. cit., p. 441.

espacio público abstracto, creado por los medios de comunicación y orientado a públicos dispersos de lectores, oyentes o espectadores. De ese modo, el espacio público que Habermas describe en *Facticidad y validez* se ramifica por una pluralidad de espacios (internacionales, nacionales, regionales, municipales, subculturales, etc.), que se solapan entre sí y permanecen permeables al acceso de los otros espacios públicos. En fin, la caracterización del espacio público como una red compleja de intermediaciones va de la mano con un reconocimiento de que existen espacios públicos parciales que, no obstante, sostienen interacciones fluidas unos con otros. La descripción del espacio de la opinión pública en *Facticidad y validez* resulta elocuente:

“Representa una red extraordinariamente compleja que se ramifica en una pluralidad de espacios internacionales, nacionales, regionales, municipales, subculturales, que se solapan unos con otros; que, en lo que a contenido se refiere, se estructura conforme a puntos de vista funcionales, centros de gravedad temáticos, ámbitos políticos, etc., en espacios públicos más o menos especializados, pero todavía accesibles a un público de legos (por ejemplo, en opiniones públicas relacionadas con la divulgación científica y la literatura, las iglesias y el arte, el movimiento feminista y los movimientos «alternativos», o relacionados con la política sanitaria, la política social y la política científica); y que, en lo tocante a densidad de la comunicación, a complejidad de su organización y a alcance, se diferencia en niveles, desde los niveles *episódicos* que representan el bar, el café, o los encuentros y conversaciones en la calle, hasta el espacio público *abstracto*, creado por medios de comunicación, que forman los lectores, oyentes y espectadores aislados y diseminados por todas partes, pasando por espacios públicos caracterizados por la presencia física de los participantes y espectadores, como pueden ser las representaciones teatrales, las reuniones de las asociaciones de padres en las escuelas, los conciertos de rock, las asambleas de los partidos y congresos eclesiásticos”.³²⁰

En ese sentido, la topofilia que inscribía la publicidad plena en determinados enclaves asociativos (como los salones, los cafés o las sociedades de diálogo) da paso a cierta imagen reticular de un espacio público internamente fragmentado. Sin embargo,

³²⁰ *Ibíd.*, pp. 454-455.

Habermas considera que la irradiación de espacios públicos parciales no se traduce en el autoenclaustramiento de los públicos mediante mecanismos de exclusión. No en vano, los espacios públicos parciales permanecen –para habermas– porosos entre sí, y sostienen vínculos interpretativos, de manera que el espacio público conserva su accesibilidad universal y cierta textura unitaria³²¹. En fin, con la referencia a los espacios públicos parciales, Habermas parece estar respondiendo a aquellos críticos que le habían objetado el sostener una concepción unitaria del espacio público (tan universalista y generalizada, como imparcialmente desvinculada y abstracta), que hace caso omiso de la proliferación de públicos en interacción oposicional y contestataria, así como se desentiende de la irrupción de contrapúblicos subalternos, los cuales inventan y ponen en circulación expresiones y autoescenificaciones polémicas de sus identidades, necesidades e intereses (como ocurría, por ejemplo en la esfera pública proletaria).

Desde ese punto de vista, Negt y Kluge han insistido en que la esfera pública clásica (esa publicidad de los clubes, las asociaciones, los periódicos y la representación parlamentaria) estaba atravesada por la contradicción y la ambivalencia³²². Y es que se le atribuía a la publicidad clásica el poder idealizado de unificar consensualmente lo social en virtud de las características formales de la comunicación, cuando lo que realmente aglutinaba la sociedad burguesa era la abstracción del valor de cambio, la equivalencia general de las mercancías y el fetichismo de la mercancía. Al tomar en cuenta no sólo las instituciones (la prensa, la opinión pública, la representación parlamentaria, etc.), sino, también, el horizonte de experiencia social comprensivo en que se pone de manifiesto lo relevante para todos los miembros de la sociedad, se aprecia –según Negt y Kluge– que la esfera pública clásica no estaba unificada en absoluto, ya que tan sólo agregaba esferas individuales e intereses privados, mediante una relación abstracta que subordinaba y excluía las experiencias singulares de otros sectores (no burgueses) de la población. En ese sentido, las experiencias e intereses más comprensivos, que provienen de la unidad del contexto de vida de la producción social, no encuentran articulación en la forma contradictoria de la publicidad burguesa³²³. No en vano, la publicidad burguesa impidió la apropiación el valor de uso de la esfera pública, en la medida en que la experiencia social no se organizaba autónomamente; por el contrario, la esfera pública burguesa generó una fragmentación

³²¹ Ibid., p. 455.

³²² Negt, O. & Kluge, A., “*The Public Sphere and Experience: Selections*”, en *October*, Vol. 46, Otoño de 1988, pp. 62-63.

³²³ Ibid., pp. 64-65.

de los horizontes cualitativos de experiencia de la praxis social, y su propia forma cristalizaba esa escisión (división de poderes, distinción público/privado, diferencia entre política y producción, corte entre la expresión social y el lenguaje público formal, etc.). De ahí que la publicidad burguesa constituyera una traba para la articulación pública de las experiencias proletarias, la formulación de la crítica social y la irrupción de una contra-esfera pública que integre la experiencia de emancipación de la mayoría de la población.

Ciertamente, Negt y Kluge observan que la esfera pública clásica (escindida por la separación de lo público y lo privado) ha sido subsumida bajo esferas públicas de producción industrializadas, que incorporan ámbitos privados ligados al proceso productivo y al contexto vital. Pero el bloqueo de la experiencia social y el rechazo del contexto de vida proletario prosiguen en esta nueva esfera pública productiva o industrializada, sólo que por nuevos medios: la exclusión da paso a una combinación de domesticación e incorporación intensiva (como la que ejercen los nuevos medios de comunicación de masas y la industria cultural); en tanto que la diferencia entre público y privado es sustituida por la contradicción entre los intereses productivos y las necesidades de legitimación, en un contexto capitalista ampliado que se extiende al ámbito no público de la producción. Sea como sea, tampoco esta publicidad productiva o industrializada es capaz de incorporar en la esfera pública experiencia crítica cohesiva; más bien, la publicidad industrializada desplaza al ámbito de la experiencia íntima aquellos contextos de vida proletarios que no puede integrar en la industria cultural³²⁴. En consecuencia, –para Negt y Kluge– sólo en el marco de una contra-esfera pública proletaria cabe concebir la organización autónoma de la praxis social.

También Nancy Fraser ha cuestionado algunos de los supuestos de la concepción habermasiana de la esfera pública clásica como un ámbito consensual de generalización de intereses. Y es que –para Fraser– la concepción habermasiana de la publicidad parece asumir que los individuos pueden poner entre paréntesis sus diferencias de estatus y deliberar como si fueran iguales (obliterando, así, la desigualdad social). Además, la publicidad habermasiana privilegia una esfera pública comprehensiva y consensual, por sobre la proliferación de múltiples públicos en competencia. Por otra parte, da la impresión de que la esfera pública habermasiana restringe el discurso público a la deliberación sobre el bien común, al margen de la expresión de necesidades e intereses

³²⁴ *Ibíd.*, pp. 72-75.

particulares. Por último, la publicidad habermasiana presupone una marcada separación entre la sociedad civil y el Estado, estableciendo únicamente públicos “débiles” (sólo involucrados en la formación de opinión, pero no en la toma de decisiones)³²⁵.

Para Fraser, la publicidad no se puede reducir a una esfera consensual y neutra, toda vez que existen numerosos contrapúblicos subalternos (de mujeres, trabajadores, personas de color, gays, etc.), que constituyen ámbitos discursivos paralelos, donde los grupos subalternos inventan y ponen en circulación interpretaciones oposicionales de sus identidades, necesidades e intereses (redefiniendo, incluso qué es lo que en la agenda pública resulta de interés privado o concierne al bien común). En ese sentido, la proliferación e interacción de contrapúblicos oposicionales en competencia no sólo amplía las opciones de contestación social, y hace posible la impugnación de los privilegios injustificables. Además, puesto que no existen esferas públicas neutras y asépticas (ya que éstas implican instituciones, publicaciones y geografías sociales diversas, que enmarcan la retórica del grupo y filtran los modos de expresión), no parece deseable –según Fraser– que en una sociedad multicultural se establezca una esfera pública comprehensiva, que terminaría privilegiando el marco retórico del grupo cultural dominante. En fin, Fraser considera que el ideal de participación paritaria está mejor salvaguardado por una multiplicidad de contrapúblicos en competencia, que por una única esfera pública comprehensiva.

Las mismas reservas hacia la comprensión de la esfera pública como un único ámbito comprehensivo se encuentran tanto en algunas investigaciones de carácter histórico, cuanto en la literatura sobre las modalidades de exclusión de género ejercidas en la publicidad burguesa. En ese sentido, Geoff Eley ha enfatizado lo importante que resulta reconocer la existencia de públicos en competencia ya en los estadios tempranos de la esfera pública burguesa (y no sólo como un resultado de la fragmentación de la publicidad liberal)³²⁶; así, por ejemplo, encontramos indicios de actividad pública emancipadora, en el movimiento obrero o en algunas formas de actividad nacionalista, que no responden al estilizado modelo de publicidad habermasiana. Y es que –según Eley– el modelo habermasiano de publicidad idealiza el carácter y la conciencia de clase burguesa, de manera que niega sus tendencias excluyentes, y desconoce las formas

³²⁵ Fraser, N., “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992, pp. 117-118.

³²⁶ Eley, G., “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the public sphere*, op. cit., p. 306.

de publicidad emancipadora presentes en algunas tradiciones contestatarias populares. Por lo demás, –para Eley– Habermas omite la conformación polémica y conflictiva de la esfera pública, inevitablemente marcada por las modalidades de contestación ideológica entre una gran variedad de públicos, que ponen en discusión cuestiones relativas al interés, al prestigio y al poder (y no solamente a la comunicación racional).

También desde una perspectiva histórica y de género, Joan Landes ha argumentado que la concepción habermasiana de la publicidad disfraza los modos en que la esfera pública burguesa ejerció desde sus orígenes formas de exclusión de aquellos intereses que no se articulaban con pretensión de universalidad³²⁷. A ese tipo de intereses que no podían representarse bajo el discurso de lo universal, se los solía marcar como mera opinión sujeta a asunciones culturales y prejuicios colectivos. Además, –según Landes– la separación entre la esfera pública y, por otro lado, el ámbito de privacidad de la familia y el mercado confinó a la esfera privada aquellas necesidades o intereses que se consideraban inapropiados para el debate público. De ese modo, por ejemplo, se trató como particular la expresión de necesidades e intereses femeninos, mientras que el discurso masculino, arrogándose la verdad, la objetividad y la razón, hacía pasar su particularidad como lo universal, y resultaba investido con la universalidad aparente. No es de extrañar, por tanto, que los intentos de organizar formas de publicidad capaces de articular los intereses y necesidades femeninos tuvieran que impugnar semejante idealización de un público universal, y subvertir algunos de los principios excluyentes de la publicidad burguesa. Las vías de esa reinención transgresora de la publicidad son diversas: por ejemplo, asumiendo el carácter plural y no comprehensivo de la esfera pública; o bien elucidando los intereses, en vez de enmascararlos como universalidad desinteresada; o, quizá, al poner de relieve el componente performativo del discurso (que no es mera deliberación racional), así como el carácter encarnado y padeciente de los sujetos que realizan reivindicaciones universalistas. En fin, Landes cuestiona que el discurso universalista pueda garantizar la equidad, toda vez que lo universal se construye ideológicamente mediante la exclusión y confinamiento de los intereses particulares, así como a través del enmascaramiento de las formas de dominación y de la omisión de las diferencias colectivas. Desde ese punto de vista, la universalidad aparente del discurso realmente basado en una hegemonía de

³²⁷ Landes, J., “The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration”, en Meehan, J., *Feminists Read Habermas: gendering the subject of discourse*. London: Routledge, 1995, pp. 97-99.

género socava las bases de la propia accesibilidad y apertura que se le atribuyen a la esfera pública.

En fin, al abordar la esfera pública desde una perspectiva de género, se pone en cuestión la idealizada imagen del espacio público burgués que Habermas presenta. Tal y como Mary Ryan ha argumentado, los movimientos y políticas feministas desbaratan cualquier intento de clausura conceptual de la publicidad como una esfera enmarcada por alguna regulación *a priori* de qué es lo que se puede articular dentro de ella³²⁸. Además, la profundización del ideal de accesibilidad pública, por medio de la extensión de las reivindicaciones de género y de la incorporación progresiva de grupos anteriormente excluidos, pone de relieve lo importante que resulta en la vida pública la irrupción de públicos plurales. En ese sentido, Ryan defiende la tesis de que la representación inclusiva, la contestación abierta y la articulación de las diferencias sociales e históricas enriquecen la publicidad (tanto o más que el discurso racional y desinteresado). En fin, se trata de involucrar e incluir en la esfera pública a aquellas voces subalternas, generalmente demasiado alejadas de los ámbitos institucionales y carentes de capacidades comunicativas, que con frecuencia no pueden hacerse oír sino de modo distorsionado e incluso violento.

Ahora bien, el planteamiento de que existen múltiples esferas públicas y contrapúblicos requiere de una caracterización precisa de los “públicos”, si es que no queremos abusar del concepto. En ese sentido, Michael Warner suministra una consistente descripción de los públicos modernos. Se trata de ámbitos de discurso autoorganizados mediante la propia circulación del discurso (y no enmarcados externamente, por el Estado u otra institución); por lo demás, esta autoorganización discursiva de los públicos se logra básicamente en la medida en que el discurso está dirigido y apela a un destinatario³²⁹. En fin, los públicos no existen al margen del discurso que se les dirige y los convoca. Desde ese punto de vista, –para Warner– los públicos no requieren la copresencia física en un espacio o vínculos identitarios fuertes (a diferencia de la nación, por ejemplo); más bien, consisten en relaciones entre extraños, mediante discursos dirigidos a otros indefinidos³³⁰. Ello le da al discurso que convoca a los públicos un doble aspecto, personal e impersonal: el habla pública nos permite reconocernos como destinatarios, pero no con una identidad saturada, sino

³²⁸ Ryan, M., “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America”, en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the public sphere*, op. cit., pp. 284-286.

³²⁹ Warner, M., “Publics and Counterpublics”, en *Public Culture*, 14(1), 2002, pp. 50-52.

³³⁰ *Ibid.*, p. 53.

desde la no-identidad parcial con el destinatario (asumiendo que ese discurso está dirigido a otros indefinidos)³³¹. Según Warner, los públicos, autoorganizados como una comunidad de extraños convocados por la circulación del discurso que se les dirige de modo impersonal, se constituyen tan sólo mediante la atención renovada y la participación activa, más que mediante una intemporal pertenencia o adscripción³³². Además, los públicos establecen un espacio social, creado mediante la circulación reflexiva del discurso, que trasciende la escala de la conversación, y comprende un mundo de vida multigenérico atravesado por formas de citación, controversia y redescritión no conversacionales (como ocurre en la circulación de publicaciones periódicas y medios escritos). Por cierto, el ritmo de circulación discursiva y el ambiente intertextual que enmarca cada esfera pública le confiere su propia historicidad y un espacio social compartido a la iniciativa de los públicos³³³. No obstante, –según Warner– lo más llamativo de estos espacios de circulación discursiva autoorganizados, los públicos, consiste en que, gracias a la indefinición y apertura del destinatario, trascienden su campo de circulación, y anticipan performativa y poéticamente el propio mundo vital de su circulación sin cortapisas³³⁴.

Dadas estas características de los públicos modernos, –para Warner– no cabe hablar de un único público consensual; semejante público comprensivo es más ideológico que nada, pues presupone la plena transparencia comunicativa y la clausura arbitraria de lo social, así como formas institucionales que detentan la iniciativa pública y que pueden distinguirse netamente de las actividades consideradas privadas³³⁵. En ese sentido, Warner retoma los “contrapúblicos” de Fraser, para reivindicar su capacidad de reinventar performativamente –mediante la autoorganización discursiva– los modos de imaginar la comunidad entre extraños y la circulación reflexiva del discurso, estableciendo al mismo tiempo pertenencias, compromisos y afectos. En fin, desde la caracterización de la publicidad como espacio de comparecencia que se abre mediante su propia interacción discursiva, Warner puede llevar a cabo una distinción entre públicos dominantes y contrapúblicos: los primeros, reproducen su práctica discursiva y su mundo de vida, encubriendo como “universalidad” su indefinido destinatario; los

³³¹ Ibid., pp. 57-58.

³³² Ibid., pp. 60-62.

³³³ Ibid., p. 68.

³³⁴ Ibid., pp. 81-82.

³³⁵ Ibid., p. 84.

contrapúblicos, sin embargo, constituyen espacios de circulación discursiva en que la puesta en escena del discurso es contestataria y transformadora³³⁶.

Podríamos sistematizar –siguiendo a Nancy Fraser– las críticas a la esfera pública habermasiana, a partir de los requisitos crítico-normativos que la idea de *Öffentlichkeit* comporta, a saber: la legitimidad normativa y la eficacia política de la publicidad³³⁷. En lo que concierne a la legitimidad normativa, se asume que la esfera pública hace posible la formación comunicativa de la opinión y la comprensión sopesada del interés general, mediante la discusión imparcial e inclusiva; de ese modo, se deslegitiman críticamente o se legitiman los puntos de vista e intereses de los privados que concurren en condición de público. Pues bien, la mayoría de las críticas al planteamiento habermasiano se han centrado en la condición de inclusividad, poniendo de manifiesto que la esfera pública no siempre estuvo abierta a todos aquellos cuyos intereses resultaban potencialmente afectados por las decisiones comunes. En todo caso, –como plantea Fraser– también es necesario problematizar la condición de paridad, conforme a la cual todos los interlocutores han de interrelacionarse en igualdad de oportunidades para plantear sus intereses, ser escuchados imparcialmente, cuestionar críticamente los puntos de vista y establecer los temas de la agenda y los niveles de la discusión. De ese modo, al explorar la condición de paridad, se podrían re-enmarcar las formas de inclusión/ exclusión que la esfera pública despliega, sobre todo cuando ésta se identifica con el ideal de la ciudadanía compartida en una comunidad delimitada³³⁸.

En lo que respecta a la exigencia habermasiana de que la esfera pública exhiba una eficacia política (o sea, que movilice a la sociedad civil como una fuerza política capaz de exigir que el poder público responda ante ella, de manera que las iniciativas del Estado expresen la voluntad de la ciudadanía), cabe señalar –con Fraser– que frecuentemente se ha cuestionado la condición de traslación, en virtud de la cual, se asume que el poder comunicativo generado en la sociedad civil puede influir en la legislación y transformarse en presión sobre la administración estatal. Pero, si pretendemos rescatar el sentido crítico de la publicidad, también habría que considerar la condición de capacidad, esto es, la exigencia de que el poder público exprese e implemente la voluntad formada discursivamente, de modo que resulten concebibles

³³⁶ Ibid., p. 88.

³³⁷ Fraser, N., *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008, p. 146.

³³⁸ Ibid., pp. 174-176.

nuevos públicos fuertes y poderes públicos democráticos, más allá del marco del Estado nacional³³⁹.

Frente a sus críticos, Habermas sigue apostando por la capacidad de mediación social del espacio público y por el potencial de entendimiento del discurso, de manera que las fracturas polémicas del espacio público resultan obliteradas y se continúa privilegiando la integración funcional/consensual de la sociedad. No es que Habermas desconozca el modo en que la presunta apertura e igualitarismo de la esfera pública estaba, desde el comienzo, entrampada por los intereses de clase de la burguesía; tampoco ignora que, finalmente, el espacio público burgués perdería su función crítica, para terminar transformándose en consumo cultural de masas. Pero, aún así, Habermas ha seguido confiando en que los presupuestos normativos de la publicidad podrían sostener un tipo de socialización basada en el debate abierto, crítico y racional. Estos presupuestos normativos de la esfera pública como ámbito discursivo son básicamente tres. En primer lugar, que los dictados de la razón (y no el estatus del interlocutor) constituyen el único árbitro decisivo del debate; en ese sentido, la esfera pública resulta inclusiva y establece un tipo de integración social basada en la participación en el discurso. En segundo lugar, todo resulta susceptible de tematización en el espacio público y, por ende, nada está inmune a la crítica (incluidos los gustos artísticos, las creencias religiosas, las acciones gubernamentales o los privilegios sociales). Por último, la publicidad excluye el secretismo, sobre todo cuando se inviste como arcana razón de Estado³⁴⁰. Al fin y al cabo, –para Habermas– la multiplicación de las formas de publicidad y la formación simultánea de varios foros en las estructuras comunicativas no involucra una exclusión (en sentido fuerte) de una esfera pública universalista, que también convoca a los otros, y les brinda posibilidades de autotransformación³⁴¹. En ese sentido, tras la imagen reticular del espacio público podemos vislumbrar cierta esferofilia, que no sólo consagra la esfera pública como ámbito de una publicidad plena, de la accesibilidad universal y de una transparencia lograda de lo social; además, sobrestima el potencial de entendimiento y la capacidad de consenso de las estructuras comunicativas del mundo de vida.

A partir de la compleja topología de lo social que Habermas esboza, así como de cierta esferofilia que marca su concepción del espacio público, se desprende toda una

³³⁹ Ibid., pp. 180-183.

³⁴⁰ Melton, J. H., *Rise of the Public in Enlightenment Europe*, op. cit., p. 8.

³⁴¹ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., pp. 5-10.

geofilosofía universalista y cosmopolita. El marco de referencia de la geofilosofía habermasiana vuelve a ser la distinción entre dos formas de coordinación social, a saber: la integración funcional de las relaciones sociales a través de redes (mercantiles, comunicativas y de transporte) y, por otra parte, la integración social, arraigada en los mundos de vida intersubjetivamente compartidos, que aportan los horizontes de sentido para la autocomprensión de nuestras identidades y de los marcos normativos. En palabras de Habermas:

“Asociaciones familiares, comunidades religiosas, municipios, imperios o Estados pueden abrirse o cerrarse frente a su medio. Esta dinámica transforma el horizonte del mundo de vida, las redes de la integración social, los espacios para formas de vida diferenciadas y para proyectos individuales. Que estas fronteras sean sólidas o fluidas, no dice todavía demasiado del cierre o la apertura hacia el exterior de una comunidad. A este respecto es menos interesante la consistencia de esas fronteras que la interferencia de dos formas de coordinación de la acción social: las «redes» y los «mundos de la vida». Las relaciones horizontales que surgen del intercambio y el comercio entre actores que toman sus decisiones descentralizadamente a través de mercados, infraestructuras de transporte y redes de comunicación, etc., se estabilizan a menudo a través de las consecuencias de la acción que resultan eficaces y positivamente valoradas. Esta forma de «integración funcional» de las relaciones sociales mediante redes compite con otra forma completamente distinta de integración, con la «integración social» del mundo de la vida de colectivos que han desarrollado una misma identidad a través del entendimiento, las normas intersubjetivamente compartidas y los valores comunes”.³⁴²

En este caso, la metáfora de la “red” ya no se aplica a los plexos de presuposiciones del mundo de vida, sino que se liga a las formas de circulación funcional. Por otra parte, el mundo de vida se inviste con la metafórica de los “horizontes”; éstos, a pesar de su movilidad, constituyen una totalidad permanente e intuitivamente actualizada, en tanto que presupuestos inabarcables de nuestra autocomprensión y de la integración social.

³⁴² Habermas, J., *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 110.

Dentro de este marco de referencia, Habermas insiste en las ambiguas dinámicas que ha generado la racionalización del mundo de vida, bajo la presión de los procesos de modernización social. Y es que la organización racional de subsistemas funcionalmente diferenciados (así como la extensión de las redes de circulación funcional) tiene como contrapartida una reorganización del mundo de vida intersubjetivamente compartido, de modo que el fondo común de presupuestos y estructuras comunicativas, a través de los cuales se mantiene la integración social, resulta problematizado (con el consiguiente desgaste de los vínculos tradicionalmente adscritos)³⁴³. Pero el hecho de que las tradiciones culturales, los vínculos de socialización y las formas de adscripción identitaria se relajen, no implica por sí mismo la alienación, la anomia y las patologías sociales, toda vez que –con cada transformación modernizadora– se reorganizan las formas de integración social del mundo de vida. Así, pues, –según Habermas– las tradiciones culturales se tornan reflexivas y se exponen a la crítica, del mismo modo que la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización se instalan en el horizonte de la autocomprensión normativa de la modernidad³⁴⁴. En ese sentido, los procesos de modernización y, en particular, la globalización de las formas de circulación funcional generan una interferencia entre la coordinación de la acción social mediante redes y su sustento en el mundo de la vida. De esa manera, las formas de integración social experimentan una dinámica constante de apertura y clausura, ya que la extensión de los plexos de circulación funcional hace posible proyectar nuevos vínculos sociales bajo horizontes ampliados.

Como Habermas plantea, en algún momento de nuestra historia, el Estado nacional aportó un horizonte de integración social que desbordaba las fronteras de linajes y dialectos; se trataba de un marco basado en el universalismo igualitario, así como en la aplicación de los Derechos Humanos y la democracia (más que en el simple dominio soberano de un territorio). Pues bien, los procesos globales de modernización social desbordan actualmente las fronteras del Estado nacional, invitándonos a concebir nuevas formas de integración social, horizontes de sentido que tengan la amplitud de las nuevas modalidades de circulación transnacional y que permitan asumir corresponsablemente los riesgos globalmente generados³⁴⁵. Para Habermas, ese

³⁴³ Ibid., pp. 110-112.

³⁴⁴ Ibid., pp. 112 y 193-195.

³⁴⁵ Ibid., pp. 34 y 74.

horizonte ampliado de autocomprensión de los mundos vitales requiere de modalidades de universalismo igualitario más inclusivas y abiertas a otras formas de vida, así como involucra formas de participación política y de autogobierno democrático que puedan hacerse cargo de las nuevas redes globales y contenerlas. Por eso, la geofilosofía habermasiana constituye una invitación a extender los procesos de integración social y de formación democrática de la voluntad, en formas aún más abstractas, esto es, traspasando las fronteras del Estado nacional.

Desde ese punto de vista, no nos parece tan obvio que la esfera pública habermasiana se inscriba en el marco geofilosófico “westfaliano”, tal y como Nancy Fraser argumenta³⁴⁶. Según Fraser, el imaginario político westfaliano nos sitúa en el marco que se consagró tras el Tratado de Westfalia de 1648. Se trata de una cartografía del espacio político que enmarcaba las comunidades políticas como unidades delimitadas territorialmente y ordenadas bajo un Estado propio (que garantizaba una soberanía indivisa y exclusiva sobre su espacio interno); al mismo tiempo, se descartaba la interferencia de cualquier poder superior internacional en los asuntos internos del Estado soberano, de manera que se consagraba un espacio internacional de conflicto estratégico entre Estados igualmente soberanos³⁴⁷.

Pues bien, –según Fraser– la esfera pública que Habermas idealizó en *Historia y crítica de la opinión pública* se inscribiría implícitamente en este marco westfaliano, al articular un modelo de publicidad deliberativa dependiente de una comunidad política territorialmente delimitada. No en vano, –para Fraser– la esfera pública habermasiana se relacionaba con el aparato de Estado moderno, territorialmente soberano, que podía regular los asuntos comunes; además, la publicidad habermasiana emergía de la discusión compartida que los conciudadanos de una comunidad política acotada sostenían sobre el interés general del *demos*. Asimismo, la esfera pública habermasiana se sostenía básicamente sobre el *topos* de la generalización del interés en una economía de mercado capitalista. Por otra parte, la publicidad habermasiana se asociaba –según Fraser– a la trama de los medios de comunicación modernos, que posibilitaron la interacción de interlocutores dispersos como un único público; en ese sentido, se presuponía una infraestructura nacional de comunicaciones, así como un lenguaje nacional en el que pudiera desarrollarse una discusión comprensible y transparente. Por último, la esfera pública habermasiana, ligada a ese espacio subjetivo literariamente

³⁴⁶ Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., cap. 5.

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 19-20.

mediado en que los individuos se autocomprendían como parte de un público, se basó en el mismo sustrato cultural que hizo posible la constitución de la comunidad imaginada de la nación, a saber: las formas literarias vernáculas difundidas mediante el capitalismo de imprenta³⁴⁸. En palabras de Fraser:

“Debido a sus supuestos (nacionales) westfalianos, *Historia y crítica de la opinión pública* conceptualizaba la esfera pública desde el punto de vista de un proyecto específicamente histórico: la democratización del Estado(-nación) territorial moderno. Lejos de cuestionar este marco westfaliano del proyecto, Habermas contempló un modelo deliberativo de democracia que estaba simplemente inscrito en este marco. En este modelo, la democracia requiere la producción –mediante procesos de comunicación pública territorialmente delimitados, llevados a cabo en el lenguaje nacional y transmitidos por los medios de comunicación nacionales– de un cuerpo de opinión pública nacional. Esta opinión debería reflejar el interés general de la ciudadanía nacional concerniente a la organización de su vida común territorialmente delimitada, especialmente la economía nacional. El modelo requiere también la movilización de la opinión pública como fuerza política. Potenciando, de hecho, a la ciudadanía nacional, la publicidad influiría en el legislativo y exigiría responsabilidad a las autoridades estatales. Al estar así al servicio de la «racionalización» de la dominación política nacional, garantizaría a la vez que las acciones y la política del Estado westfaliano reflejaran la voluntad política de la ciudadanía nacional, formada discursivamente. En *Historia y crítica de la opinión pública*, por consiguiente, la esfera pública es un componente institucional clave de la democracia (nacional) westfaliana”.³⁴⁹

Ahora bien, considerando la deriva de la interpretación habermasiana de la esfera pública, no puede sostenerse que, ideal y contrafácticamente, Habermas asocie la esfera pública al ámbito territorialmente delimitado del Estado-nación soberano. El carácter inclusivo y abierto del espacio de la publicidad se configura según el modelo geofilosófico de la ilustrada República de las Letras y, por ende, en clave cosmopolita. Eso no implica que, fácticamente y en su realización socio-histórica, la esfera pública

³⁴⁸ Ibid., pp. 150-152.

³⁴⁹ Ibid., p. 153.

habermasiana no estuviera atravesada por escisiones, ambivalencias y fracturas, que asociarían el potencial crítico-legitimatorio de la publicidad no sólo a la irrupción de contrapúblicos, sino, también, a la clausura de los espacios públicos nacionales.

Concretamente, Habermas apuesta por la construcción de un espacio público y de una cultura política de carácter trasnacional, y, para que esto sea posible, hay que consolidar solidaridades, formas de pertenencia e identificaciones cosmopolitas³⁵⁰. Habermas no desconoce las dificultades derivadas de la construcción de una cultura política común; y es que la pretensión de establecer una organización política mundial enfrenta el problema de cómo lograr cierta autocomprensión ético-política común, si – por definición– una comunidad de ciudadanos del mundo habría de ser totalmente inclusiva, no pudiendo, por tanto, distinguir a sus propios miembros. Y, aunque acudamos al universalismo moral expresado en los Derechos Humanos, como fuente de la solidaridad cosmopolita, aún faltaría la base institucional para una política interior mundial. No obstante, Habermas considera factible una cultura política trasnacional más difusa, que no requeriría tanto de la institución de una organización global, coronada por un gobierno mundial, cuanto de la generalización transversal de procedimientos de política deliberativa, no sólo en el ámbito nacional, sino, también, en el plano internacional y global³⁵¹. En ese sentido, la geofilosofía habermasiana, el universalismo cosmopolita, se arraiga en una desmedida confianza en el potencial de entendimiento consensual que se asocia al discurso y a la racionalidad comunicativa.

³⁵⁰ Ibid., pp. 144-146.

³⁵¹ Ibid., pp. 139-143.

Segunda parte.
DISCURSO Y PUBLICIDAD.

Capítulo 7.

Políticas de la palabra.

La concepción habermasiana de la publicidad termina encontrando sustento en un marco teórico-político que apuesta por el potencial de entendimiento ejercido en el discurso, así como por una autocomprensión deliberativa de la democracia (que privilegia la organización de una praxis argumentativa pública, y persigue la institucionalización de condiciones comunicativas para la formación discursiva de la voluntad). Así, pues, subyace a la publicidad habermasiana cierta idealización de la praxis política como interacción comunicativa y procedimiento de anticipación del consenso racional, por medio de la deliberación ejercida en el espacio público. Se trata de todo un modelo deliberativo de democracia, en el cual se privilegia la legitimación racional de las decisiones e instituciones colectivas; todo ello, a través de la generalización de intereses mediante la participación libre e igual en el discurso público, y por medio del debate racional y la argumentación reflexiva (sin que puedan excluirse de la conversación temas que involucren a los interlocutores afectados).

El énfasis habermasiano en el lazo entre publicidad y discurso orientado al entendimiento no es del todo nuevo y, quizá, constituye una nueva versión de ciertas políticas de la palabra, que han enmarcado la autocomprensión de la esfera pública en nuestras tradiciones teórico-políticas. En efecto, la concepción occidental de la política ha girado básicamente en torno a cierta ecuación entre el orden de la *polis* y el *logos* discursivo³⁵². Así, el uso discursivo de la palabra, que está regulado por pretensiones de validez y se dirige al entendimiento (tal y como se ejerce en un espacio público resultante de las interacciones argumentativas), constituiría la condición de posibilidad de la comunidad política³⁵³. Semejante ecuación política-palabra presupone toda una constelación de disociaciones nocionales que, además de establecer las jerarquías fundamentales, expresan las exclusiones de sentido a partir de las cuales se ha construido el orden discursivo de la política occidental.

³⁵² Sobre la tradición interpretativa que ha establecido el nexo entre política y palabra en el discurso político occidental (una política *en* el lenguaje, que es una política *del* lenguaje), véase Roberto Esposito, *Confines de lo político*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 133-135.

³⁵³ Un primer esbozo de la distinción –desarrollada en este capítulo– entre las políticas de la palabra y las políticas de la voz puede encontrarse en González de Requena Farré, J. A., “Política *sub specie communicationis*. Elementos de semio-política”, en Revista *Mapocho*, n° 57, Santiago de Chile, 2004.

De modo paradigmático, en el Libro I de la *Política*, Aristóteles establece las disociaciones terminológicas en que se basa el enlace política-palabra:

“La razón por la cual el hombre es un ser social [*politikon zoion*], más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.”³⁵⁴

Como se puede apreciar, Aristóteles urde toda una cadena de disociaciones terminológicas, en torno a la pareja palabra/voz, que le permite caracterizar lo propio de la comunidad política de los hombres (frente a aquello de que los demás animales son capaces). A la distinción palabra/voz corresponden las disociaciones manifestación/indicación y sentido/sensación (que nos recuerdan que sólo para el hombre, a través de la palabra, se puede revelar apofánticamente el sentido, en tanto que la voz animal es apenas la mostración deíctica –centrada en el aquí-ahora– de las fugaces sensaciones). Además, la disociación palabra/voz se asocia a la distinción de distinciones entre la pareja conveniente/perjudicial (determinable como justo/injusto, bien/mal) y, por otra parte, la pareja dolor/placer. En suma, el orden de la *polis* radica en la articulación discursiva que hace posible el entendimiento lógico y axiológico sobre el sentido de lo conveniente, lo justo y el bien; consecuentemente, la indicación fónica de las sensaciones de placer o dolor es de naturaleza prepolítica.

Sin duda, Aristóteles no va tan lejos como su maestro Platón, en lo que se refiere a excluir del orden de la polis la entonación de las pasiones concernientes al placer y al dolor. En el estado platónico, el triple gobierno del discurso racional, de la ley y del orden (*logos, nomos, taxis*) presupone el control de las expresiones pasionales, del mismo modo que, en el alma del hombre, la intelección racional ha de guiar al estrato

³⁵⁴ Aristóteles, *Política*. Madrid, Gredos, 2000. Libro I, 1253 a, 10-13.

anímico irracional. De ahí que Platón (en el célebre Libro Décimo de *República*) condenara la expresión mimética, ya que ésta, al rociar e inflamar las pasiones, introduce el desorden, tanto en el gobierno anímico interior, como en el imperio político de la ley, la razón y el orden. Y es que los gemidos, gritos, lamentaciones y carcajadas bufonescas, que generan una inmediata reacción mimética en quien escucha, ya sea la compasión o la risa contagiosa, introducen la más nociva agitación en el orden discursivo de la *polis*³⁵⁵. Esta condena de la expresión mimética de las pasiones (por oposición al orden discursivo) cobra sentido dentro de una cadena de disociaciones nocionales en que se han fijado algunas de las parejas filosóficas fundamentales de la cultura occidental: apariencia/realidad, imitación/verdad, pasión/razón, desorden/gobierno y poesía/sabiduría, entre otras. Así pues, el sustrato mimético asociado a la entonación de las pasiones, que involucra afinidades, correspondencias y resonancias tan antepredicativas como prelógicas, resulta excluido del ejercicio de la política-palabra. Semejante “ilustración” política no sólo subordina el orden de la polis a las categorías del *logos* identificador; además, desplaza la *mimesis*, esto es, todas aquellas formas de experiencia transubjetiva, todas las afinidades y sugerencias no conceptualizables (que fundan un profundo involucramiento con el mundo, anterior a la contraposición entre sujeto y objeto) y, en suma, todas las conductas sensorialmente receptivas y expresivas, que nos comunican con lo viviente³⁵⁶.

³⁵⁵ En el Libro Décimo de *República*, la condena platónica de la poesía mimética resulta sumamente reveladora de la desconfianza hacia la expresión mimética que ha marcado a la cultura occidental. Sócrates observa en cierto pasaje: “Cuando los mejores de nosotros oímos a Homero o a alguno de los poetas trágicos que imitan a algún héroe en medio de una aflicción, extendiéndose durante largas frases en lamentos, cantando y golpeándose el pecho, bien sabes que nos regocijamos y, abandonándonos nosotros mismos, los seguimos con simpatía y elogiamos calurosamente como buen poeta al que hasta tal punto nos pone en esa disposición”. (Platón, “República”, en *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 2000, 605 c-d). Previamente, Sócrates había fundamentado la condena de la poesía mimética, precisamente por debilitar el gobierno racional y alejarnos de la verdad: “Y así también es en justicia que no lo admitiremos [al poeta imitativo] en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad”. (Ibíd., 605 b-c).

³⁵⁶ Como ha puesto de manifiesto Erick Havelock en su *Prefacio a Platón* (Madrid: Visor, 2002, p. 40) el concepto de *mimesis* no concierne únicamente al estilo de composición y a la representación poética, sino que apela también a la patología suscitada en el público, a la compenetración emocional y la identificación prerracional. Por lo demás, nuestro concepto de *mimesis* recoge algunas de las formulaciones de lo mimético en la *Teoría estética* de Theodor Adorno (Madrid: Orbis, 1983): “La *mimesis*, como afinidad no conceptualizable entre lo salido del sujeto y lo que le es lejano, es un rasgo del arte en cuanto es conocimiento, en cuanto *rational*, ya que la conducta imitativa tiende hacia lo que es el objetivo del conocimiento, aunque éste bloquee su camino hacia ello en virtud de sus propias categorías”.

Sin embargo, como Aristóteles observa, la *mimesis* y la expresión mimética son indisociables del despliegue de la palabra y, por ende, de la política; en la *Poética*, el estagirita asocia la diferencia entre el hombre y el animal (que en la *Política* pasaba por la distinción palabra/voz) a la aptitud mimética que resulta connatural al ser humano: no sólo adquirimos conocimiento imitando, sino que, además, gozamos con la imitación³⁵⁷. En las artes humanas, los medios miméticos se multiplican, y tanto la palabra como la voz constituyen medios para la *mimesis*³⁵⁸. No en vano, la eficacia discursiva no está vinculada únicamente a la lógica del argumento o a la disposición de las partes del discurso; la expresión mimética, tal y como se despliega en la puesta en escena, y en el modo de usar la voz, hace posible suscitar la experiencia de emociones que contribuyen a la persuasión de los oyentes³⁵⁹. Se establece, así, cierta relación entre verosimilitud y expresión mimética: ciertamente, cuanto mayor es el énfasis interpretativo en la voz, disminuye la precisión informativa; pero la expresión mimética apropiada añade verosimilitud al inducir cierta empatía emocional³⁶⁰.

De todos modos, Aristóteles subordina la expresión mimética al discurso lógico, pues ésta constituiría únicamente un aspecto retórico superfluo, que hay que cuidar no porque sea correcto, sino porque está inevitablemente unido a la eficacia discursiva, debido a las insuficiencias de los oyentes³⁶¹. De hecho, Aristóteles se muestra crítico con aquellos demagogos que impresionan a sus oyentes a base de alboroto, dando voces en la tribuna; por más que puedan resultar persuasivos, conducen a la decadencia del orden de la *polis*. Y, así, en el orden discursivo de la política-palabra, el *logos* se antepone al uso de la voz, tanto como la demostración conceptual de los hechos (aspecto central de la deliberación pública) se opone a la expresión mimética.

(Ibíd., p. 77). El arte constituiría, por tanto, el reservorio de la expresión mimética que promete la reconciliación. Así: “La expresión es algo transubjetivo, es la figura de ese conocimiento que, al preceder a la polaridad sujeto-objeto, no la reconoce como definitiva”. (Ibíd., p. 150).

³⁵⁷ Aristóteles, *Poética*. Barcelona: Bosch, 1987, p. 24.

³⁵⁸ Ibíd., p. 20.

³⁵⁹ Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Alianza, 2001, Libro III, capítulo I. El influjo expresivo de la voz, incluso en el discurso político, queda claro en el siguiente pasaje: “La puesta en escena se centra en la voz, en la manera que debe usarse para cada emoción, por ejemplo cuándo hay que hablar en voz alta, en voz baja y en un tono normal, o en la manera en que hay que emplear las entonaciones, aguda, grave o intermedia, así como los ritmos adecuados a cada asunto. Así pues hay tres aspectos a los que debemos atender: el volumen, la modulación y el ritmo. De este modo es como se ganan los premios en los concursos dramáticos, y de igual modo que en ellos los actores tienen más éxito que los propios poetas, también ocurre así en los debates políticos por causa de las insuficiencias de los usos civiles”. (Ibíd., 1403 b).

³⁶⁰ Ibíd., Libro III, capítulos VII y XII.

³⁶¹ Ibíd., Libro III, 1404 a.

Sin duda, en la época clásica del pensamiento moderno (aquella que, según Michel Foucault, abarca los siglos XVII y XVIII), con la entrada de la naturaleza en el orden científico y con la consolidación de las formas de racionalidad instrumental asociadas a la nueva *episteme*, se intensifica la exclusión de la expresión mimética; el discurso se subordina plenamente al orden de la representación, así como a las operaciones del pensamiento identificador y a la articulación conceptual³⁶². Hasta el Renacimiento, la *mimesis* y el saber de la semejanza habían desempeñado un rol señero en la cultura occidental: en torno a las conveniencias, las analogías, las imitaciones y las simpatías, se establece todo un campo de experiencia y una configuración general de la naturaleza, como si el lenguaje y el mundo se entrecruzasen, requiriendo de una inagotable interpretación³⁶³. Sin embargo, en la *episteme* clásica de la modernidad, veremos deshacerse la profunda copertenencia de lenguaje y mundo, toda vez que el discurso se ve reducido al orden de la representación, y el decir se disocia de lo representable. Bajo el orden de la representación, la *mimesis* y el juego de las semejanzas se someten al análisis y comparación en términos de identidades y diferencias; los signos ya no se entrelazan con el mundo, sino que se disponen en los cuadros de la representación, de modo que el lenguaje sólo opera como un medio de representación, como orden discursivo altamente articulado, que ha de transparentar analíticamente el conocimiento del orden del mundo³⁶⁴. Así pues, bajo el encuadramiento de semejante orden de la representación, y con la primacía de la razón calculadora e instrumental, todo vestigio de *mimesis* queda subordinado a la identidad abstracta del concepto y al ideal del sistema³⁶⁵.

³⁶² El surgimiento de la *episteme* o formación discursiva propia de la época clásica del pensamiento moderno ha sido magistralmente descrito por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, pp. 57-82. La extensión de la racionalidad instrumental, a expensas de la *mimesis*, constituye uno de los ejes temáticos de la obra de Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994, particularmente en el capítulo “Concepto de Ilustración”, pp. 59-95.

³⁶³ Foucault, op. cit., pp. 26-52.

³⁶⁴ Foucault ha formulado así la reducción discursiva de la *mimesis*, en el orden discursivo de la época clásica: “En el límite, se podría decir que el lenguaje clásico no existe, sino que funciona: toda su existencia tiene lugar en el papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él. El lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella: en este molde que ha podido arreglarse”. (Ibíd., p. 84).

³⁶⁵ Adorno y Horkheimer establecen que, con el despliegue de la razón instrumental, razón y *mimesis*, concepto e intuición, signo e imagen y, en suma, ciencia y arte, terminaron disociándose en la dialéctica e la ilustración: “En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o “el arte total”. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarsele. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla”. (*Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág 72).

El orden clásico de la enunciación le dio un nuevo andamiaje al marco discursivo de la política moderna: la representación lingüística adecuada hace posible el mutuo entendimiento y la comprensión de los pensamientos que las palabras y sus conexiones significan; de ese modo, pueden existir la sociedad y el gobierno. Así lo entendió Hobbes, como queda de manifiesto en el siguiente texto del *Leviatán*, referente a la invención del lenguaje:

“Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del *lenguaje*, que se basa en *nombres* o *apelaciones*, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contacto ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos”³⁶⁶.

Del texto no sólo se desprende que el entendimiento discursivo constituye la condición de posibilidad del ordenamiento político; de hecho, el uso de la palabra y la comprensión del lenguaje es lo que nos permite transferir derechos y formular el contrato social (no hay pactos con los animales)³⁶⁷. Además, reconocemos en el pasaje cierta política de la enunciación, que reduce el lenguaje a la función de aplicar nombres y conectarlos, ya sea como notas para recordar, ya sea como signos para significar a otros lo que pensamos; en suma, el texto explicita la reducción discursiva del lenguaje, que únicamente se usa como registro, en palabras, de nuestros pensamientos: el discurso mental se duplica en el discurso verbal y, así, se consagra el orden de la representación discursiva.

Pero, ¿qué ocurre con las formas de expresión mimética? Según Hobbes, las formas de dicción expresivas de las pasiones guardan una relación de identidad y diferencia parciales con las formas de enunciación de nuestros pensamientos. Se articulan en el discurso (bajo diferentes modos y formas verbales: en lenguaje subjuntivo, imperativo, interrogativo, etc.), y Hobbes dice desconocer otro lenguaje de las pasiones (pues maldiciones, insultos, etc., no tienen valor discursivo, sino sólo son “palabrería”). No obstante, las expresiones de nuestras pasiones no constituyen significados ciertos, pues quien emplea semejantes formas de dicción no necesariamente

³⁶⁶ Thomas Hobbes, *Leviatán I*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 45.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 147.

presenta las pasiones expresadas (resultan más significativas de las pasiones los movimientos y talante corporales)³⁶⁸. En todo caso, la significación en falso de una pasión constituye un “vicio” discursivo tan cuestionable como utilizar palabras con significaciones inconstantes, usar palabras metafóricamente o utilizar el lenguaje para el agravio; y es que, con la reducción del lenguaje al orden discursivo surge toda una política de la enunciación correcta, que considera cuestionables los usos figurativos y miméticos del lenguaje³⁶⁹.

Por otra parte, resulta llamativa la interpretación que Hobbes hace de la distinción aristotélica entre palabra y voz, cuando observa que algunos animales tienen vida social (prepolítica), aunque no dispongan de palabra para significar el bien común:

“[...] aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, les falta este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente”³⁷⁰.

Curiosamente, la voz se presenta aquí como un medio de vida en común que permite compartir sentimientos; como contrapartida, la palabra, las diferencias individuales en su uso y las comparaciones de las diferencias, generan la desavenencia entre los hombres. En Hobbes, un nuevo encadenamiento de disociaciones nocionales sustituye a las parejas filosóficas aristotélicas dispuestas en torno a la pareja voz/palabra: animal/humano, bien común/eminencia singular, coincidencia/ comparación, adaptación/innovación, comunidad/diferencia, natural/artificial, y (como resultado de un enlace nocional que da cuenta del origen artificial de la institución política) concordia/contrato social, fuerza/soberanía. Obsérvese que el célebre “estado de naturaleza” se inscribe realmente en la serie de categorías que denotan la condición competitiva del hombre ya civilizado en el artificio, y que sólo puede prosperar en el orden artificial del contrato social y de la representación del Soberano³⁷¹. En suma, el

³⁶⁸ Ibid., pp. 76-77.

³⁶⁹ Ibid., p. 47.

³⁷⁰ Ibid., p. 178.

³⁷¹ Según C. B. Macpherson, el “estado de naturaleza” constituye únicamente una hipótesis lógica que le permite a Hobbes inferir, a partir de la situación conflictiva de los individuos civilizados de Estados

orden político-discursivo (plenamente fundado en la representación), que establece las formas de enunciación correctas y hace posible el entendimiento y el contrato social, constituye una construcción artificial destinada a garantizar la adecuada representación y a evitar la dispersión figurativa y mimética del lenguaje.

En el pensamiento moderno (y a pesar del orden discursivo basado en la política-palabra) se van a dar ciertos intentos de rescate de la expresión mimética, entre los que destaca, sin duda, el de Rousseau. En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau asume el tópico de que la palabra distingue al hombre de los animales, y añade que las naciones se distinguen por su lenguaje, que, por cierto, como protoinstitución social, recibe su forma de causas naturales: de las necesidades naturales provienen los primeros gestos; pero de las necesidades morales, o sea de las pasiones que vinculan a los hombres, surgieron las primeras voces³⁷². Por lo demás, aunque los signos visibles consigan una imitación más certera, el sonido y sus acentos nos estremecen y afectan más profundamente³⁷³. De hecho, cuando la articulación y las combinaciones gramaticales permiten que la lengua se vuelva más exacta y clara, más acorde con la racionalización de las formas de vida, la voz y sus acentos se pierden; ese es el progreso natural de la lengua: ganar en precisión, hablar a la razón y articular ideas, en desmedro de la pasión y el sentimiento con que el sonido de la voz nos estremece:

“Quien estudie la historia y el progreso de las lenguas verá que cuanto más monótonas se vuelven las voces, más se multiplican las consonantes, y que los acentos que se borran, las cantidades que se igualan, son suplidos por combinaciones gramaticales y por nuevas articulaciones; pero sólo es a fuerza de tiempo como se producen estos cambios. A medida que las necesidades crecen, que los negocios se complican, que las luces se expanden, la lengua cambia de carácter; se hace más precisa y menos apasionada; sustituye los sentimientos por las ideas, no habla ya al corazón, sino a la razón. Por eso mismo el acento se apaga, la articulación se amplía, la lengua se vuelve más exacta, más clara, pero

imperfectamente soberanos, la necesidad de reconocer un Estado plenamente soberano. Véase *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1979, pp. 21-50.

³⁷² Rousseau, J. J., *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid: Akal, 1980, pp. 23-33.

³⁷³ *Ibid.*, p 29.

más monótona, más sorda y más fría. Este progreso me parece completamente natural”³⁷⁴.

Así pues, según Rousseau, las primeras lenguas resultaron apasionadas y melodiosas, auténticas lenguas poéticas, en las cuales las primeras expresiones fueron figuradas, traslaciones de sentido movidas por la pasión; el lenguaje metódico y razonado, así como el sentido propio, sólo surgieron después, como resultado de la articulación creciente y del énfasis por perfeccionar la gramática y la lógica³⁷⁵. No en vano, poesía y música, la entonación de la palabra y el canto, constituían originariamente una sola lengua profundamente mimética, auténtica “voz de la naturaleza”³⁷⁶. Claro que, debido a las causas naturales concurrentes, en las lenguas nórdicas, surgidas de la necesidad, prima la articulación y la monotonía; en tanto que las lenguas meridionales, nacidas de la pasión (toda vez que las necesidades se hallan cubiertas por la pródiga naturaleza), fueron vivas, sonoras, acentuadas y elocuentes³⁷⁷. Ahora bien, Rousseau no sólo emprende un rescate del potencial mimético-expresivo de la voz y de la entonación apasionada; además, relaciona la forma de la lengua con la configuración del orden político. Según Rousseau, cuando la persuasión pública y el discurso del pueblo son relevantes, la elocuencia, sonoridad y armonía se hacen presentes en la lengua, que es, así, lenguaje de la libertad. Sin embargo, cuando el espacio público se ve colonizado por la fuerza de las armas y las relaciones económicas, cuando el pueblo ya no se reúne y se mantiene a los súbditos dispersos, la lengua se torna tan monótona y servil, como gritona ante la imposibilidad de hacerse oír. Y es que, según Rousseau:

“Hay lenguas favorables a la libertad; son las lenguas sonoras, prosódicas, armoniosas, cuyo discurso se distingue de muy lejos. Las nuestras están hechas

³⁷⁴ Ibid., p. 39.

³⁷⁵ Ibid., p. 34.

³⁷⁶ De hecho, la separación del habla y la música se tradujo en el empobrecimiento expresivo de ambas y –por decirlo con Adorno– en la disociación de *mimesis* y racionalidad. Con la escisión, la lengua pierde: “Una lengua que no tiene más que articulaciones y voces no tiene, por tanto, más que la mitad de su riqueza; traduce las ideas, cierto, pero para traducir los sentimientos, las imágenes, le es preciso aún un ritmo y los sonidos, es decir, una melodía: eso es lo que tenía la lengua griega, y eso es lo que le falta a la nuestra” (Ibid., p. 85). Pero también la música decae: “He ahí como el canto se hizo gradualmente un arte completamente separado de la palabra de la que extrae su origen, cómo las armónicas de los sonidos hicieron olvidar las inflexiones de la voz y cómo, en fin, limitada al efecto puramente físico del concurso de las vibraciones, la música se encontró privada de los efectos morales que había producido cuando era doblemente la voz de la naturaleza”. (Ibid., p. 112).

³⁷⁷ Ibid., pp. 59-82.

para el murmullo de los divanes. Nuestros predicadores se atormentan, sudan en los templos sin que se sepa nada de lo que han dicho. Tras haberse agotado a gritar durante una hora, salen de la cátedra medio muertos. Probablemente no merecía la pena tomarse tanta fatiga”³⁷⁸.

Así pues, en Rousseau encontramos una inversión de las disociaciones nocionales vinculadas a la pareja voz/palabra en la política-palabra occidental; el autor contrapone: voz/gesto, sonido/visión, entonación/articulación, sentido figurado/sentido propio, pasión/necesidad, corazón/razón, poesía/ciencia, meridional/nórdico, pueblo/súbdito, libre/servil, etc. Semejante inversión de las oposiciones del orden político-discursivo occidental no sólo se traduce en una recuperación de lo mimético-expresivo; apunta, como hemos mostrado, la posibilidad de cierta política de la voz, que desborda las exigencias de articulación y entendimiento discursivos, propias de la política-palabra.

A partir de premisas profundamente rousseauianas (en concreto, de la oposición nocional entre presencia y representación), Carl Schmitt esbozará las opciones de una política de la voz, su relación con el pueblo y el papel que cumple en la constitución de una esfera pública. En su preocupación por desentrañar los poderes constituyentes que subyacen a los poderes constituidos en la Constitución del Estado moderno, Schmitt sostiene con firmeza que el pueblo es el sujeto del Poder constituyente en la Democracia³⁷⁹. Pero, además, Schmitt establece la existencia de una indisoluble relación interna entre pueblo y publicidad: el pueblo adquiere existencia y se manifiesta únicamente en la esfera de pública, en tanto que lo público resulta producido tan sólo cuando el pueblo reunido está presente. Como Rousseau, Schmitt considera que el pueblo no puede ser representado, ya que éste sólo existe mediante su reunión presente en la esfera pública, y únicamente un ausente podría resultar representado. En ese sentido, la presencia de una multitud popular reunida (por ejemplo, como *ekklesia* en el ágora) es lo que le confiere su significación política al pueblo y a la esfera pública democrática. Y lo que la multitud popular reunida puede llevar a cabo en el espacio público es un repertorio de formas de acción vocal al unísono, ya sea al aclamar, al vitorear y al gritar, ya sea al protestar y murmurar o incluso al callarse. En palabras de Schmitt:

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁷⁹ Schmitt, C. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 234.

“Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede *aclamar*, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar «viva» o «muera», festejar a un jefe o una proposición, vitorear al rey o a cualquiera otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos. [...] Dondequiera que el pueblo se encuentra verdaderamente reunido, cualquiera que sea la finalidad, a menos que aparezca como grupo organizado de intereses, sea en manifestaciones callejeras, en fiestas públicas, en teatros, en el hipódromo o en el estadio, se encuentra presente ese pueblo capaz de aclamar, siendo, al menos potencialmente, una entidad política. Con bastante frecuencia ha podido experimentarse que toda asamblea popular, incluso una manifiestamente apolítica, contiene en sí posibilidades políticas inesperadas”³⁸⁰.

En efecto, como Schmitt señala, la existencia política de una multitud popular se sostiene en la manifestación de la voz del pueblo, de manera que la esfera pública se constituye en una iniciativa vocal compartida. En ese sentido, Schmitt considera que, en la democracia liberal, por más que se garantice el derecho de reunión y la votación pública, el pueblo se ve privado de su existencia política o, más bien, privatizado a través de la votación individual secreta; de ese modo, se imposibilita la existencia política del pueblo como multitud presente en la aclamación. Así, pues, la cadena de oposiciones nocionales en que se funda la política de la voz schmittiana contrapone implícitamente la voz y la palabra: presencia/representación, pueblo/estado liberal de derecho, poder constituyente/poder constituido, público/privado, aclamación/diálogo, etc.

Sin duda, una política de la voz popular nos enfrenta a algunas aporías que conviene tomar en cuenta, si acaso queremos concebir el rol de la iniciativa vocal en el discurso público-político. De partida, topamos con una paradoja inherente a la voz que hace posible el acontecimiento del discurso. Y es que –como Agamben ha explicitado– aunque el tener lugar del lenguaje supone una voz proferida, sin embargo, esta voz, en tanto que emisión sonora, resulta quitada y superada, para que el discurso signifi-

³⁸⁰ Ibid., p. 238.

pueda tener lugar (como otra Voz, aquélla que consiste en la articulación negativa originaria y en el no haber lugar de la mera emisión fónica de la voz)³⁸¹. No en vano, la Voz que abre la experiencia del tener-lugar del lenguaje corresponde –para Agamben– a cierta negatividad e infundamentación originarias; se trata de la nada de una Voz indecible, siempre-ya quitada y articulada negativamente. Por otra parte, así como Agamben enfatiza la indecidibilidad de la Voz, cabe establecer la ambivalencia de la voz política, que, debido a su potencia mimético-expresiva y pulsional, puede invocar tanto la efusión fraternal como la identificación tanática y el desastre infernal del exterminio³⁸². En ese sentido, no sólo habría que asumir –con Poizat– que toda voz es política, en la medida en que resulta constitutiva del lazo social, mediante esa pertenencia social vocal que es el acento, así como en virtud de las invocaciones y entonaciones de una identidad vocal colectiva. Además, habría que sopesar en qué medida –como plantea Poizat– la conversión de la voz del pueblo en voto (en las modalidades democráticas de elección) introduce una estructuración simbólica y, así, una función civilizadora de articulación pacífica de la sociedad y la política. No en vano, canalizando y circunscribiendo la pulsionalidad de la voz del pueblo (al sacrificar la propia voz como voto) se consigue fracturar todo lazo fusional pulsional, ese mismo tipo de identificación vocal que se escenifica en la aclamación vociferada, el eslogan o

³⁸¹ Me remito a Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos, 2002. Según Agamben: “La enunciación y la instancia de discurso no son identificables como tales sino a través de la voz que las profiere, y sólo suponiéndole una voz puede mostrarse algo como un tener-lugar del discurso”. (Ibid., p. 60). No obstante, el fundamento del tener-lugar del discurso, radica en otra Voz: “La Voz, que está aquí presupuesta, es, sin embargo, definida a través de una doble negatividad: por una parte, está en efecto supuesta sólo como voz quitada, como ser-sido de la φωνή natural, y este quitarse es la articulación originaria [...] en la que se cumple el paso de la φωνή al λόγος, del viviente al lenguaje; por otra parte, esta Voz no puede ser dicha por el discurso del cual muestra el tener-lugar originario. Que la articulación originaria del lenguaje pueda tener lugar sólo en una doble negatividad significa que el lenguaje es y no es la voz del hombre”. (Ibid., pp. 135-136). En fin, esta indecidibilidad de la Voz parece redoblar la paradoja de la soberanía (el soberano está, simultáneamente, fuera y dentro de la ley), bajo la figura paradójica de una Voz soberana (o de la soberanía de la Voz en la metafísica occidental), la cual exhibe la indecibilidad presupuesta en toda decibilidad, así como patentiza la negatividad de todo fundamento, su desfundamentación (y la violencia inherente a la fundamentación). Por cierto, semejante indecidibilidad paradójica de la Voz plantea un problema crucial para nuestra investigación, a saber: ¿resulta posible concebir una *performance* vocal no soberana, tal vez únicamente involucrada en la habitual exterioridad y exposición en común de las múltiples voces singulares? Y, ¿qué tipo de agencia político-discursiva se sigue de esta exterioridad sin fundamento, esto es, de la comparecencia habitual de las voces singulares?

³⁸² Me remito a Poizat, M., *Vox populi, vox Dei. Voz y poder*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003. Sostiene Poizat: “[...] ¿no es acaso el poder extremo de las emociones, motivaciones o afectos, movilizadas en esas situaciones en las cuales el goce y la violencia asesina surgen en la voz, el canto y el clamor social con tanta frecuencia como la alegría, la efusión fraternal y la aspiración a los ideales más nobles? La voz, en el lugar que ocupa en el lazo social, parece entonces mantener lazos particularmente fuertes tanto con las potencias de muerte como con las potencias de vida”. (Ibid., p. 85).

los himnos³⁸³. En todo caso, la soberanía vocal del pueblo se sitúa en los márgenes de todo orden político-discursivo que pretenda enunciar lo popular, arrogarse su representación o privatizarlo en la votación particular. La esfera pública constituida con la voz del pueblo presente se sustrae a la representación discursiva de lo popular, bajo la lógica identitario-concentracionaria o algún mecanismo de agregación de preferencias privadas. Y es que el orden político-discursivo que pretende definir enunciativa o electoralmente lo popular, no consigue aprehender la agencia vocal colectiva y el trasfondo mimético-expresivo compartido, sino que subsume lo popular bajo el orden de la representación, siempre al alero de la perspectiva político-discursiva del enunciador o del representante³⁸⁴. No en vano, entre los sentidos que podemos atribuir a lo popular figura aquél que constituye al pueblo como un clamor y una agencia vocal colectiva, cuya aclamación sólo se obtiene involucrándose en el trasfondo vocal mimético-expresivo compartido, y a través de la elocuencia que concentra, como palabra-fuerza, la resonancia de la voz popular, o sea la popularidad que el propio pueblo reconoce³⁸⁵. En definitiva, la soberanía del pueblo corresponde a la manifestación de la voz soberana que no se deja cooptar en el orden político-discursivo de la representación, o al alero de la lógica identitario-concentracionaria; así, paradójicamente, cada vez que tomamos la voz del pueblo y la hacemos hablar en el discurso, tan sólo reproducimos la subsunción

³⁸³ Ibíd., pp. 297-299. En palabras de Poizat: “La regla electoral se entrega entonces a su verdadera pacificación de la *vox populi*, y le confiere así su función civilizadora de estructuración de la sociedad y la política, como desenlace de la larga historia de la idealización de la voz del pueblo, basamento de nuestras sociedades democráticas modernas. Durante mucho tiempo la *vox populi* sólo se valorizó a través de la *vox Dei*. Sin este aval divino, se la asimiló a la vociferación del populacho y se la estigmatizó como expresión de todas las violencias y todos los excesos. Luego vino la voz del rey o del emperador —como receptáculo, en cierto modo tanto de la *vox Dei* como de la *vox populi*—, que debía su poder absoluto a la encarnación de una y otra. La gran transformación del siglo XVIII invirtió entonces el curso de las cosas e idealizó la *vox populi* para hacer de ella la expresión misma de la voz de Dios y elevarla, en cierto modo, a la dignidad de voz del pueblo-Dios, voz sagrada de por sí”. (Ibíd., p. 299).

³⁸⁴ Bolleme, G., *El pueblo por escrito*. México D. F.: Gijalbo, 1990, pp. 53-70. A propósito del carácter estratégico-político del discurso sobre lo popular, sostiene Bolleme: “Decir «popular» es instituir, por y en el discurso, una diferenciación con respecto a una posición-situación que es la de enunciador todopoderoso gracias a un saber que afirma y conquista, de frente al ignorante, a quien habla”. (Ibíd., p. 59). Así pues, en la enunciación de lo popular, asistimos a cierto acto de apropiación de una voz que se mantiene subordinada: “Cuando se habla del pueblo, no es del pueblo de quien se habla, no es a él a quien prestamos interés. Este discurso no es el que con mayor frecuencia se funda en una idea. En realidad, no sirve más que para legitimar una supremacía, circunscribiendo y, por tanto, acusando una diferencia sin contar con que él confiere un poder a quien lo pronuncia, a quien se coloca como portavoz legítimo del pueblo. Discurso que fracasa por definición: no se habla de un pueblo por el cual no hay verdadera preocupación y hacia el cual no nos lleva en fin de cuentas más que una fascinación intelectual que no llega más que a aconsejar, a constreñir y, finalmente, a juzgar”. (Ibíd., p. 65).

³⁸⁵ Ibíd., p. 40.

de la voz soberana, bajo el mismo orden político-discursivo que la mantiene sojuzgada en relaciones de poder determinadas³⁸⁶.

Pese a excepciones como la de Schmitt, en el orden discursivo de la política occidental, se ha mantenido presente, hasta la época contemporánea, la desconfianza hacia el elemento mimético-expresivo y hacia toda política de la voz apasionada. En ese sentido, resulta paradigmático el modo en que Hannah Arendt ha insistido en el carácter prepolítico de la *mimesis* compasiva que suscita la voz del sufrimiento. Según Arendt, la voz de la pasión y la compasión no puede articularse en términos generales, sino que desemboca en la expresión inarticulada; se aproxima más al gesto que al discurso, y anula, así, la distancia interhumana y el espacio público de aparición en que se despliegan los asuntos políticos³⁸⁷. La voz apasionada es incapaz de sostener cualquier discurso afirmativo o demostrativo, sino que únicamente entona gestual y expresivamente los acentos del sufrimiento; así pues, carece de palabra con que enfrentar la tarea de persuasión, negociación y entendimiento, en que consiste la política:

“Un interés locuaz y demostrativo, como este, por el mundo es totalmente ajeno a la compasión, la cual se dirige únicamente y con intensidad apasionada hacia el hombre que padece; la compasión sólo habla en la medida en que tiene que replicar directamente a gestos y sonidos enteramente expresionistas mediante los cuales se exteriorizan visual y sonoramente los sufrimientos”³⁸⁸.

Y es que –para Arendt– la acción política se ejerce en la palabra y se realiza en el discurso; gracias al discurso, el hombre puede aparecer en el espacio público, distinguirse en la pluralidad humana y manifestar la capacidad de iniciativa que lo hace libre³⁸⁹. Más allá de la fuerza y la violencia, más allá del mandato y la dominación, la acción política se asocia a la persuasión discursiva y a la libre manifestación de la

³⁸⁶ Ibid., p. 222.

³⁸⁷ Hannah Arendt sostiene en *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza, 1988) que: “La pasión y la compasión carecen de elocuencia, su lenguaje está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras”. (Ibid., p., 87).

³⁸⁸ Ibid., p. 87.

³⁸⁹ Hannah Arendt expone magistralmente el nexo entre acción política y palabra, en *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 200-211. Véase, también, la conferencia “Labor, trabajo, acción”, en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995), en que la autora establece que “[...] sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer”. (p. 104).

palabra en la esfera pública de aparición. Así pues, sólo mediante la acción discursiva los hombres hacen su aparición en el espacio público-político; el sonido de la voz sólo presenta la identidad física y corporal, sin agente ni iniciativa. De ese modo, toda una cadena de disociaciones se establece en torno a la oposición entre voz y palabra: cuerpo/persona, pasión/interés, expresión/demostración, sufrimiento/iniciativa, privado/público, mandato/persuasión, violencia/poder, etc.

En suma, a partir del nexo entre actividad política y discurso, se configura una concepción netamente comunicativa del poder, que, para Arendt, es lo que mantiene el espacio público-político en que los hombres hablan y, a través de la palabra, toman la iniciativa en común³⁹⁰. El poder político radica, por tanto, en el potencial para el entendimiento, en la capacidad para unirse discursivamente y para mantener la concertación pluralista³⁹¹. De esa manera, en Hannah Arendt, se hace patente el más manifiesto compromiso con la política-palabra.

Curiosamente, uno de los más eminentes defensores contemporáneos de la política-palabra, Jürgen Habermas, ha planteado ciertas reservas frente a la concepción arendtiana del poder, y ha objetado la reducción de lo político al mero poder comunicativo, es decir, al potencial generador de consenso formado en una comunicación orientada al entendimiento. Ciertamente, según Habermas, el poder comunicativo nos permite aprehender la aparición de la autonomía política asociada a la formación discursiva de una voluntad común, o sea la auténtica fuente de autoridad presente en la fundación de las instituciones y del derecho legítimo. Ahora bien, lo político no se reduce al poder comunicativo, sino que comprende también el ejercicio administrativo del poder en el sistema político, así como las formas de competencia en torno a la adquisición y conservación del poder³⁹².

Pero, a pesar de esta reserva frente a la concepción comunicativa del poder (cuestionamiento que precisamente le permite a Habermas reivindicar la idea del Estado de Derecho como ligazón entre el poder comunicativo y el poder administrativo), Habermas es, quizá, el principal defensor contemporáneo de la política de la palabra. No en vano, ha emprendido toda una reconstrucción ético-política, basándose en el entendimiento lingüístico; y es que, en la comunicación lingüística en el mundo de vida, se despliegan, según Habermas, pretensiones de validez que requieren del

³⁹⁰ Me remito a *La condición humana*, op.cit. pp.220-230.

³⁹¹ La contraposición de poder y violencia está profundizada en el texto de Arendt "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*. Taurus: Madrid, 1973, pp. 138-158.

³⁹² Habermas, J., *Facticidad y validez*, op. cit., pp. 214-218.

reconocimiento intersubjetivo y anticipan una comunidad ilimitada de comunicación (esto es, el auditorio idealmente ampliado, al que habría de convencer argumentativamente para lograr una aceptación racionalmente motivada de los actos discursivos en cuestión)³⁹³. Así pues, el mundo de vida (y las instituciones que lo constituyen) se reproduce a través de la acción comunicativa: por medio del lenguaje orientado al entendimiento discursivo, al reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez y a la anticipación ideal del consenso. De ese modo, el lenguaje se considera básicamente en tanto que medio portador de cierta racionalidad discursiva, la cual no sólo problematiza las pretensiones de validez presentes en el discurso teórico (como la verdad cognoscitiva o la eficacia instrumental) y en el discurso práctico (rectitud normativa), sino que, también, examina la veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas³⁹⁴. La potencialidad de la racionalidad inmanente a la práctica discursiva radica, por tanto, en que:

“Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas”³⁹⁵.

Claro que la fundamentación de los enunciados y actos de habla expresivos, característicos de aquellas formas de acción dramática en que está en juego la autoescenificación de las vivencias subjetivas, a que el agente tendría acceso privilegiado, presentan una peculiaridad: no puede dirimirse directamente con razones argumentativas; sólo puede llevarse a cabo una demostración de la veracidad de las emisiones expresivas, actuando en consecuencia (pero no hay fundamentación)³⁹⁶. Por

³⁹³ Ibid., pp. 79-80.

³⁹⁴ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, op.cit. 60-67.

³⁹⁵ Ibid., p. 27. Habermas fue elaborando su propuesta de racionalidad discursiva ya desde obras como *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*: “Podemos llamar “racional” a la voluntad formada discursivamente porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses *generalizables*, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades *compartidas comunicativamente*”. (Ibid., p. 131).

³⁹⁶ En palabras de Habermas: “[...] a diferencia de las pretensiones de rectitud o de verdad, la pretensión de veracidad asociada a las manifestaciones expresivas no es tal que pueda desempeñarse directamente

otra parte, para Habermas, la acción lingüística requiere de una articulación discursiva y presupone la racionalidad comunicativa; se ponen entre paréntesis, por tanto, aquellos actos de habla cuyo sentido no viene indicado explícita y proposicionalmente, sino sólo por el tono de voz u otras determinaciones contextuales del trasfondo prerreflexivo cotidiano³⁹⁷. De ese modo, en la teoría de la acción comunicativa desarrollada por Habermas (y en la ética discursiva a ella vinculada), hallamos la consumación de la ecuación política-palabra característica del orden discursivo de la política occidental: el lenguaje se constituye como medio de entendimiento y portador de racionalidad discursiva, a expensas del componente mimético-expresivo vinculado a la dimensión antepredicativa de la voz.

Ahora bien, semejante concepción “deliberativa” de la actividad política no sólo pasa por neutralizar lo político, subordinándolo a la capacidad de coordinación comunicativa y de vinculación ilocucionaria que tiene el discurso. También, implica mistificar la comunicación argumentativa y la situación de habla. Como si éstas involucraran pretensiones de validez universal (en tanto que presupuestos pragmáticos trascendentales), desconectadas de las modalidades antepredicativas de expresión transubjetiva y de los trasfondos mimético-expresivos compartidos en el mundo de vida, que le dan sentido a nuestro involucramiento conversacional. Y como si la argumentación pública implicara una racionalidad procedimental inherente (orientada al entendimiento intersubjetivo), al margen de las modalidades de exclusión, conflicto y controversia, que atraviesan constitutivamente tanto la instancia del discurso, cuanto ese espacio público-polémico en que lo político y la agencia político-discursiva cobran sentido.

Por lo demás, resulta sintomático el modo en que las propuestas de una democracia deliberativa, centrada en la razón pública, acotan el ejercicio del discurso público y neutralizan toda manifestación de exterioridad controversial. A modo de ejemplo, en su defensa de una democracia deliberativa centrada en la razón pública, Rawls no sólo parece privilegiar cierto tipo de discurso público-político, a saber: el discurso ligado al razonamiento público (específicamente a la justificación pública) por medio de la argumentación; y es que se trata de alcanzar conclusiones razonables –en

con razones. Un hablante sólo podrá demostrar que piensa realmente lo que dice actuando en consecuencia. La veracidad de las emisiones expresivas no puede *fundamentarse*, sino sólo *mostrarse*. La no veracidad puede *delatarse* en la falta de consistencia entre una manifestación y las acciones vinculadas internamente a ella”. (*Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 67).

³⁹⁷ Ibid., pp. 428-432.

materia de instituciones y estrategias políticas–, a partir de premisas aceptables y de elementos probatorios sujetos al escrutinio público. En palabras de Rawls:

“El razonamiento público tiende a la justificación pública. Apelamos a las concepciones políticas de la justicia, y por ende a pruebas verificables y a hechos sujetos al escrutinio público, para llegar a conclusiones sobre lo que consideramos más razonable en materia de instituciones y estrategias políticas. La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido sino la argumentación dirigida a los otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llega a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar. Se cumple así con el deber de civilidad, puesto que a su debido tiempo se cumple con la estipulación”.³⁹⁸

Además, Rawls tipifica las restantes opciones del discurso público, de un modo que –sintomáticamente– excluye la reivindicación litigiosa y la demanda controversial. De hecho, Rawls sólo consigna tres formas de discurso colectivo, que no expresan formas de razonamiento público. En primer lugar, la declaración, en virtud de la cual el ciudadano se autoafirma en una doctrina general, mostrando que es compatible con alguna concepción política razonable. En segundo lugar, la conjetura, conforme a la cual argumentamos desde las premisas que creemos que sostienen alguna doctrina general ajena, para así aclarar sus malentendidos y poner de manifiesto que pueden respaldar una concepción política razonable. En tercer lugar, el testimonio, de acuerdo al cual los ciudadanos pueden expresar su disenso por razones de principio frente a las instituciones, las políticas o las leyes, pero aceptando el marco de la democracia constitucional y la idea de razón pública (a diferencia de lo que ocurre en la objeción de conciencia)³⁹⁹. En fin, en nombre de lo políticamente razonable no sólo se enmarca discursiva y argumentativamente el sentido de la iniciativa política y la trama controversial de lo político, sino que, además, se limita la eficacia del discurso público, restringiéndolo a la forma procedimental del debate racional.

³⁹⁸ Rawls, J., “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 179.

³⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 179-180.

En cierto modo, cabría pensar que tan sólo estamos reflatando cierta crítica de Carl Schmitt al discurso político del liberalismo; no en vano, ya Schmitt denunció cómo el liberalismo es incapaz de pensar el antagonismo político, a no ser bajo la máscara de la economía o la moral, esto es, como concurrencia competitiva o como eterna discusión⁴⁰⁰. Ciertamente, algunas propuestas de democracia radical –como la de Chantal Mouffe– recogen el argumento schmittiano, para plantear que la idealización del consenso racional como procedimiento de legitimación pone en peligro la iniciativa democrática, ya que se omite la dimensión de antagonismo y la exterioridad controversial, sin las cuales no hay política democrática⁴⁰¹. Ahora bien, –como el propio Schmitt habría observado⁴⁰²– la neutralización comunicativa de lo político no implica la supresión del conflicto, sino tan sólo el desplazamiento del centro de gravedad decisivo y de las fronteras en disputa, al propio ámbito del discurso. En ese sentido, no se puede obviar el conflicto político y los antagonismos que atraviesan la eficacia del discurso (ya desde su propio trasfondo mimético-expresivo y a partir de la misma manifestación disruptiva del discurso). En fin, se trata de cuestionar el nexo constitutivo que entrelaza el trasfondo mimético-expresivo del discurso, la iniciativa del discurso, la investidura discursiva del sujeto práctico-político y, por último, la agencia político-discursiva (que nos expone en común a través de un espacio público-polémico de aparición agonística).

⁴⁰⁰ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 99-100.

⁴⁰¹ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 16-25.

⁴⁰² Según Schmitt: “Un dominio que desempeña un papel central hasta un momento determinado se neutraliza por el hecho de que deja de ser central; se tiene la esperanza de que sobre la base del nuevo centro de gravedad pueda hallarse un mínimo de coincidencia y de premisas comunes que puedan garantizar seguridad, evidencia, entendimiento y paz. Con ello se ponía en marcha una orientación hacia la neutralización y minimalización, y se aceptaba la ley por la que la humanidad europea «inició su camino» para los próximos siglos y formó su *concepto de la verdad*. [...] Sin embargo la dialéctica de una evolución de esta clase hace que cada vez que se desplaza el centro de gravedad surja un nuevo terreno de disputa. En este nuevo dominio, inicialmente tenido por neutral, se desarrolla de inmediato y con renovada intensidad el antagonismo entre hombres y entre intereses, con tanta más virulencia cuanto más firmemente se tome posesión de él. En Europa la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de neutralidad”. (Ibíd., pp. 116-117).

Capítulo 8.

La presencia de la voz.

En el orden discursivo occidental (y la pragmática trascendental habermasiana no es una excepción), hallamos un profundo logocentrismo que, privilegiando la idealidad del *logos*, la articulación gramatical y la composición lógica, ha desplazado tanto la materialidad del discurso (su exterioridad y contingencia) y la sustancia de expresión, como la agencia enunciativa (sobre todo la agencia vocal) y las formas de apropiación o uso de los enunciados. Semejante logocentrismo, al reducir la producción del discurso al orden de la representación del *logos* ideal, se asocia a una categorización de la discursividad netamente visu-espacial: el discurso como totalización sinóptica, disposición estructural o espaciamento formal. No es difícil reconocer en el orden discursivo occidental la primacía de la metáfora visu-espacial, que no sólo se ha traducido en la reducción del discurso al orden de la representación, sino que, además, ha significado la primacía de la actitud teórica y reflexiva (aquella que persigue la aclaración y explicitud de principios formales; en última instancia, la formalización), y, con ella, la representación del mundo como imagen y la disposición objetivadora de lo que hay⁴⁰³.

La hermenéutica heideggeriana constituye precisamente una invitación a repensar esta deriva del discurso occidental, a partir del juego de dos metáforas constituyentes: la metáfora visu-espacial y la metáfora audio-fónica. Ya en su exégesis del concepto de *logos*, Heidegger exhibe el entrelazamiento de sentidos audio-fónicos y visu-espaciales que recubren la originaria concepción del *logos*: habla que permite ver aquello de que se habla, el *logos* se concreta al proferir sonidos o voces en que se patentiza y se avista algo⁴⁰⁴. Ahora bien, como Heidegger observa, la significación propia del *logos* como habla apofántica se ha traducido, en el orden discursivo occidental, en términos como “razón”, “concepto”, “definición”, “fundamento” o “proposición”; o, en otras palabras, se ha impuesto la metáfora visu-espacial del *logos*

⁴⁰³ Encontramos una excepcional exégesis de la primacía del pensar representativo, en el orden discursivo de la modernidad occidental, en Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 69-99. Según Heidegger: “Cuando el mundo pasa a ser imagen, lo existente en conjunto se coloca como aquello en que se instala el hombre, lo que, en consecuencia, quiere llevar ante sí, tener ante sí y de esta suerte colocar ante sí en un sentido decisivo. Por consiguiente, imagen del mundo, entendida esencialmente, no significa una imagen del mundo, sino el mundo comprendido como imagen. La totalidad de lo existente se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora”. (p. 80).

⁴⁰⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Madrid: FCE, 1987, pp. 42-43.

como lo percibido ante los ojos, lo visible en relación y, en suma, la objetivación representativa⁴⁰⁵.

Esta deriva visu-espacial del *logos* permite entender el énfasis, puesto por la teoría occidental del lenguaje, en las estructuras formales lógico-gramaticales dispuestas en la proposición; se trata del énfasis logocéntrico que, de acuerdo a nuestra interpretación, reduce la exterioridad del discurso, su ser-en-el-mundo, así como el trasfondo de referencias, utilizaciones y formas de agencia enunciativa que en el discurso se expresan⁴⁰⁶. Heidegger se va a proponer repensar el lenguaje, desde una interrogación emancipada de la representación lógico-gramatical, patentizando el ser del lenguaje a partir de una comprensión del sentido originario desplegado en el hablar-oír. Y es que, para Heidegger, la producción concreta del habla es una de las estructuras existenciales fundamentales constitutivas de nuestro ser-en-el-mundo; de hecho, en el habla se expresa y articula nuestra precomprensión del plexo de referencias y utilizaciones en que nos hallamos involucrados, así como la comprensión de nuestra proyección, apropiación y despliegue de posibilidades mundanas⁴⁰⁷. Así pues, el habla es tan originaria desde el punto de vista existencial como la propia “apertura”, el “ser-en-el-mundo” o el “comprender”, que constituyen el ser del *dasein*. Como estructura existencial de nuestro ser-en-el-mundo, el habla no es, pues, un orden representacional que podamos analizar desapegadamente, sino que constituye una de nuestras modalidades originarias de involucramiento con lo que hay, en que ya nos encontramos y precomprendemos. En ese sentido, hablar es, para Heidegger, articular significativamente nuestra precomprensión del ser-en-el-mundo; tal habla constituye el “fundamento ontológico-existencial” del lenguaje (su modo de ser originario, propio, arraigado en el proyecto y en la comprensión del existente), el trasfondo de ese lenguaje que no es más que el habla expresada en una totalidad relacional de palabras, disponible cotidianamente y analizable “ante los ojos”⁴⁰⁸. Por lo demás, el habla no sólo articula nuestro involucramiento y apertura mundanos, no sólo comunica mediante lo hablado,

⁴⁰⁵ Ibid., pp. 44-45.

⁴⁰⁶ Heidegger expone del siguiente modo la deriva lógico-gramatical del discurso: “Los griegos no tienen ninguna palabra para decir «lenguaje»; comprendieron este fenómeno «inmediatamente» como habla. Sin embargo, la reflexión filosófica fijó preferentemente la vista en el *logos* [en griego, en el original] como proposición y por eso se hizo siguiendo el hilo conductor de *este logos* el estudio de las estructuras fundamentales de las formas y partes integrantes del habla. La gramática buscó su fundamento en la «lógica» de este *logos*. Mas ésta se funda en la ontología de lo «ante los ojos». El repertorio básico de las «categorías de la significación» transmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje y aún hoy radicalmente decisivo se orienta por el habla como proposición”. (Ibid., p. 184).

⁴⁰⁷ Ibid., pp. 179-180.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 180.

patentizando lo que hay de común en nuestro trasfondo compartido, sino que hace expresos los matices de nuestro encontrarnos con los otros⁴⁰⁹. Según Heidegger, además de aquello “sobre” lo que se habla, hay en el hablar algo hablado “por” ella: el habla expresa o notifica nuestro estado en el mundo, la exterioridad de nuestro modo de encontrarnos, y lo hace con la entonación y la manera de decir⁴¹⁰. Comunicación y expresión constituyen, por tanto, caracteres existenciales del habla arraigados en nuestro modo de ser en el mundo con los otros.

Según Heidegger, la articulación de la comprensión común de nuestro involucramiento, tal y como se patentiza en el habla, tiene como reverso la posibilidad de oír, de prestar oído al habla del otro, ya que oyendo comprendemos. De hecho, en la posibilidad existencial del hablar-oír se juega nuestra comprensión (y no es de extrañar que digamos “no oí bien” para significar que no hemos comprendido); según Heidegger:

“El oír es constitutivo del hablar. Y así como la fonación verbal se funda en el habla, la percepción acústica lo hace en el oír. El «oír a» alguien es el existencial «ser patente» del «ser ahí», en cuanto «ser con», para el otro. El oír constituye incluso la primaria y propia «potencia» del «ser ahí» para su más peculiar «poder ser», como un oír la voz del amigo que lleva consigo todo «ser ahí». El «ser ahí» oye porque comprende. En cuanto comprensor «ser en el mundo» con los otros, «presta oído» al «ser ahí con» y a sí mismo, y en este prestar oído está pendiente de ellos y de sí”⁴¹¹.

En ese sentido, según Heidegger, oímos el habla del otro, comprendiendo lo dicho, pero no oímos las voces como meros sonidos. Y es que el sonido fonético constituye tan sólo una abstracción que ni siquiera se percibe al escuchar el habla; los

⁴⁰⁹ Ibid., p. 181.

⁴¹⁰ En palabras de Heidegger: “Todo hablar «sobre... » y que comunica mediante lo hablado, tiene al par el carácter del “expresarse”. Hablando se expresa el «ser-ahí» [*dasein*], no porque como algo «interno» empiece por estar recluso relativamente a un «afuera», sino porque en cuanto «ser en el mundo» y comprendiendo es ya «afuera». Lo expresado es justamente el «ser afuera», es decir, el modo de encontrarse (del estado de ánimo) en el caso, y del encontrarse se mostró que concierne al íntegro «estado de abierto» del «ser en». El índice verbal de la notificación del «ser en» encontrándose que es inherente al habla, reside en el tono, en la modulación, en el *tempo* del habla, en la «manera de decir»”. (Ibid., p. 181).

⁴¹¹ Ibid., p. 182.

datos sensibles de la pronunciación acústica sólo pueden ser derivados como una abstracción antinatural; incluso cuando el lenguaje resulta confuso o cuando nos enfrentamos a un idioma extranjero, oímos palabras incomprensibles y no meros sonidos aislados, empíricamente dados. Es más, no sólo podemos oír aquello “sobre que” comunica el habla, sino que podemos atender también a la dicción, claro que siempre y cuando exista una comprensión previa de lo dicho, que nos permita apreciar si la dicción corresponde al tema⁴¹². En suma, la posibilidad existencial del lenguaje radica en el hablar-oír: sólo a partir del hablar y del oír, resulta posible escuchar, o sea oír comprendiendo; sólo quien habla y oye puede callar, esto es, consigue articular, mediante una escucha silenciosa, la comprensión de nuestro involucramiento en el mundo (no en vano, el silencio comunica y puede dar a entender mucho más que la verbosidad trivial)⁴¹³.

Al amparo de la metáfora audio-fónica, Heidegger restituye al lenguaje su dimensión de habla concreta y encarnada, involucrada en nuestro ser en el mundo; pero este desplazamiento acarrea una redescrición de la significación. Así, en la exégesis heideggeriana, el significar no se reduce a denominar algo, es decir, no consiste en dotar de nombre a una cosa (colgando el nombre a la cosa, o coordinando la cosa y el nombre, como si de una relación entre dos objetos se tratara); por el contrario, la denominación es sólo un modo de significar, si entendemos “significar” en su sentido originario, como llamado que convoca, designio en que obra una voz dirigida que nos llama y encomienda algo⁴¹⁴. Así pues, denominar consiste en llamar a que algo venga en la palabra, llamar por el nombre, convocar a la presencia; pero Heidegger distingue el llamado dirigido, tanto de la mera voz proferida, como del grito que, aunque llame, no va intencionalmente dirigido (se agota en su propia manifestación) y no convoca (pues no hay en él designio que acoja):

⁴¹² Ibid., p. 183.

⁴¹³ Ibid., pp. 183-184.

⁴¹⁴ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1964, pp. 113-117. Heidegger entrega algunos ejemplos del sentido originario de la significación como convocación: “Esta ciudad se significa con el nombre de Friburgo de Brisgovia. Se la llama así por ser éste el nombre con que ha sido designada. Esto quiere decir: ha sido llamada con este nombre. En adelante estará dentro del llamado de este nombre al que ha sido encomendada”. Y, en el mismo párrafo: “Significamos a un huésped que nos es bienvenido. Esto no quiere decir que le damos el nombre de «Bienvenido», sino que de propósito le significamos que venga y lleve a cabo su advenimiento en calidad de quien llega poseyendo nuestra confianza. De esta manera el significado que nos es bienvenido como invitación a llegarse hasta nosotros, implica, en último término, una denominación, una convocación que confiere al llegado la fama de huésped aceptado y grato”. (pp. 120-121).

“Significar (heissen) significa en lengua goda: llamar (haita). Pero este llamar difiere de la mera voz proferida. A su vez, esencialmente diferente de una mera presencia de sonido y voz es el grito. No tiene que llegar a ser un llamado, pero puede serlo: el grito de angustia. El llamado proviene ya, en verdad, de ahí a donde se dirige el llamado. En el llamado está obrando un primigenio tender-hacia... Sólo por esto el llamado puede exigir. El mero grito se pierde en la lejanía y se extingue en sí mismo, no pudiendo servir de morada al dolor ni al gozo. El llamado, en cambio, es un llegar-hasta, aunque no sea oído ni escuchado. El llamado puede servir de morada. Sonido, grito y llamado deben distinguirse bien”⁴¹⁵.

Pero, ¿qué nos significa este hablar-oír originario, arraigado y constituyente? ¿A qué nos llama y convoca la voz dirigida en que se patentiza la exterioridad de nuestro ser-en-el-mundo? Según Heidegger, el hablar humano consiste básicamente en la invocación que encomienda al mundo y a las cosas a advenir en su presencia y reunirse en la diferencia; de ese modo, el habla invoca la diferencia constitutiva que llama a presencia tanto la configuración de los entes como el trasfondo del involucramiento mundano en que las cosas se despliegan, y corresponde a esta diferencia, estando a la escucha del designio de la diferencia, esto es, como un hablar-escuchar⁴¹⁶. Semejante hablar-escuchar posibilita el advenimiento apropiador del decir, lleva la silenciosa voz de la diferencia a la sonoridad de la palabra⁴¹⁷; así pues, el habla deja decirse la diferencia a que ya estamos convocados, articula la apertura de mundo en que ya estamos involucrados, y expresa la exterioridad radical de nuestro ser en el mundo con los otros. La voz dirigida que nos convoca al hablar-oír no es, pues, exteriorización de una idealidad interior, sino resonancia de esa exterioridad y esa diferencia, en que se despliega nuestro involucramiento mundano. Por tanto, desde el punto de vista heideggeriano, no utilizamos el lenguaje, sino que estamos en el habla, escuchando lo inhablado y correspondiendo con el llamado de las voces dirigidas; de ahí que este

⁴¹⁵ Ibid., p. 121.

⁴¹⁶ Heidegger, M., *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987, pp. 26-30. Allí señala Heidegger: “El habla habla. Habla invocando lo encomendado, cosa-mundo y mundo-cosa, al Entre de la Diferencia. Lo que es invocado de este modo es mandado a la Diferencia para el advenimiento de la Diferencia”. (Ibid., p. 26).

⁴¹⁷ Ibid., p. 29. También establece Heidegger: “En el hablar en tanto que escucha del habla, re-decimos el Decir oído. Dejamos venir su voz sin sonido con lo que reclamamos el sonido que ya nos está reservado; lo llamamos estando tendidos hacia él”. (Ibid., p. 230).

advenimiento apropiador del habla no se deje formalizar ni reducir a la disposición lógico-gramatical o al cálculo de la información: la voz del habla es originaria, constituyente y arraigada, y no un dispositivo formalizable ante los ojos⁴¹⁸.

En suma, la metáfora audio-fónica le permite al discurso recuperar no sólo su arraigo contingente y la exterioridad constituyente de la voz dirigida, sino también la agencia enunciativa en el modo del hablar-oír como advenimiento apropiador; además, retoma la correspondencia mimético-expresiva (el involucramiento antepredicativo del ser-en-el-mundo), que hace del habla resonancia de lo inhablado, de la silenciosa voz de la diferencia en que siempre ya estamos convocados.

Al amparo de la metáfora audio-fónica, la hermenéutica de inspiración heideggeriana intenta eludir toda reducción del lenguaje a la mera distribución estructural de los signos. En ese sentido, Gadamer se hará cargo no sólo de la comprensión heideggeriana del discurso como estructura ontológica constitutiva, sino, también, de la crítica de Heidegger a la visión del lenguaje como “proposición” o mero enunciado. También Gadamer concibe el lenguaje como un acontecer de la palabra en el cual está en juego nuestra autocomprensión, tanto como la comprensión de una historia efectual en que ya estamos involucrados, y que nos concierne e interpela⁴¹⁹. Eso sí, Gadamer expresa ciertas reservas ante la versión heideggeriana de nuestra lingüisticidad, pues la experiencia lingüísticamente constituida no puede comprenderse cabalmente al margen de la experiencia reveladora de encuentro con otro, y tal y como se despliega en el diálogo, que –para Gadamer– es el auténtico ser del lenguaje. Y es que –según Gadamer– en la realización dialógica del lenguaje, el otro no es mero destinatario de la palabra o únicamente un convocado a la escucha, sino que emerge como un interlocutor activo que nos interpela y pide la palabra en una conversación compartida⁴²⁰.

Por lo demás, Gadamer considera que la ciencia lingüística y de la teoría del lenguaje se han encerrado en investigaciones de carácter unidimensional al tomar el lenguaje como instancia objetivada (como sistema de símbolos y reglas de la lengua, por ejemplo), en vez de atender al auténtico acontecer del habla, tal y como se realiza en

⁴¹⁸ Ibid., pp. 238-239.

⁴¹⁹ Se trata del tipo de autocomprensión que Gadamer designa como “conciencia histórico-efectual”. Véase *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 141.

⁴²⁰ Véase Gadamer, H. G., *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 145.

la conversación⁴²¹. En ese sentido, la ciencia del lenguaje resulta incapaz de comprender que el ser del lenguaje se da como participación en una conversación, esto es, en tanto que respuesta al ser que toma la palabra y nos interpela, o como diálogo interminable con otro interlocutor, con quien buscamos entendernos en el asunto mismo de la conversación. Así, pues, podemos anticipar, a contrapelo de la ciencia lingüística, lo que el acontecimiento del lenguaje “no es” en nuestra experiencia hermenéutica: ni pura forma lógico-gramatical, ni herramienta instrumental, ni medio que canalice la comunicación. Según Gadamer, el lenguaje no es, desde luego, un medio o herramienta de que la conciencia se sirva, pues ello significaría asumir que nos posicionamos ante el mundo como una conciencia a-lingüística, cuando en realidad tanto nuestro autoconocimiento, como la comprensión del mundo, están sostenidas por el ser en el lenguaje, en que siempre ya estamos involucrados, y por la constitución lingüística de nuestro ser en el mundo:

“El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca las palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición. Esa analogía es errónea porque nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro”⁴²².

He ahí el gran error de las teorías lingüísticas de corte instrumentalista, que parecen dar por hecho que la palabra es una herramienta o medio arbitrariamente disponible. Pero tampoco cabe considerar el lenguaje como cierto tipo de esquematismo lógico-gramatical, que nos permitiera operar la subsunción de lo particular, bajo algún

⁴²¹ Ibid., p. 34.

⁴²² Gadamer, *Verdad y método II*, op. cit., pp. 147-148.

armazón representacional previo⁴²³. Y es que –según Gadamer– en el lenguaje realizamos toda una experiencia de acuñación conceptual de lo que hay. No se trata de la mera formalización de lo dado bajo una terminología unívoca, ni de la repetición de un orden lógico previo, sino que, en nuestra experiencia lingüística, buscamos un lenguaje adecuado para que la cosa misma tome la palabra y, de esa manera, pueda darse el entendimiento. Así, pues, el lenguaje no consiste en un inventario de términos fijos, ni en un catálogo de esquemas lógico-gramaticales preestablecidos, sino que se da como virtualidad viva de la palabra, como esa fuerza generativa del hablar y esa fluidez del decir, que desbordan lo enunciado, y nos permiten seguir conversando y renovar la interminable expresión de un sentido compartido⁴²⁴.

No en vano, según Gadamer, el lenguaje se crea y sostiene en la conversación, en el hablar-conjuntamente, que suscita un intercambio ilimitado de preguntas y respuestas. A partir de la conversación, desde el intercambio permanente del preguntar-responder en que los interlocutores se interpelan ilimitadamente, no sólo se constituye un mundo en común, sino que se lleva a cabo la reunión en la diferencia y el encuentro en que el otro nos corresponde; pero, en la conversación, también tiene lugar la corrección permanente de los malentendidos, al asumir que no hay palabra última y que nunca logramos decir todo lo que queríamos⁴²⁵. De ese modo, no existen lenguajes privados, sino sólo una realidad conversacional del habla, que pasa por hablarle a un interlocutor y sostener un intercambio dialógico en la esfera del nosotros⁴²⁶. Considerando la realización lingüística como un diálogo compartido, siempre en el

⁴²³ Ibid., p. 484.

⁴²⁴ Sostiene Gadamer: “Yo diría, resumiendo, que el verdadero malentendido en la cuestión de la lingüisticidad de nuestra comprensión es un malentendido sobre el lenguaje, como si éste fuese un inventario contingente de palabras y frases, de conceptos, opiniones y modos de ver. El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material”. (*Verdad y método II*, op. cit., p. 201).

⁴²⁵ Sostiene Gadamer: “Desde que Aristóteles determinó el ser del hombre como «Zoon logon echon», fue necesario que transcurriera mucho tiempo, en realidad hasta Heidegger, para que se convirtiera definitivamente en una realidad que el ser humano dejara de ser definido como «animale rationale», sino en tanto ser que posee lenguaje, diferente por ejemplo de las llamadas de celo y de advertencia de los pájaros. [...] Los seres humanos, en cambio, deben construir con los demás un mundo común por medio del intercambio permanente que se produce en la conversación”. (*El giro hermenéutico*, p. 152). Más adelante, señala Gadamer: “[...] el lenguaje consiste en conversación. Es una forma de relacionarse-con, tanto a la hora de conservar lo antiguo como a la hora de renovar. Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común”. (Ibid., p. 232).

⁴²⁶ Ibid., pág. 150.

ámbito conversacional de una forma de vida, cabe hablar –siguiendo a Gadamer– de un auténtico juego de lenguaje: el lenguaje se jugaría como un dinamismo que nos arrastra y engloba, a través de su propio movimiento de habla y réplica, y mediante la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Por supuesto, ninguno de los sujetos que se pone en juego en el lenguaje es dueño y señor del juego, sino sólo copartícipe⁴²⁷.

Así pues, la conversación, a través de la dialéctica del preguntar-responder, hace posible que lo inefable se exprese, y realiza la apertura a la diferencia. Sin embargo, la diferencia-conjunta de la conversación no coincide con una diferencia ilimitadamente diferida, y, en ese sentido, Gadamer objeta la teorización de la *différance* en los textos de Derrida: la concepción derrideana del lenguaje, como deriva archiescritural y red ilimitada de referencias (inter)textuales, permanece anclada en la aprehensión visuo-espacial del lenguaje, esto es, en una visión desapegada del espaciamento formal de las huellas-signos⁴²⁸. Para Gadamer, estamos siempre ya en el hablar-conjunto de la conversación, y no hay escritura que no se actualice concediendo voz a lo leído; de ahí que la escritura se ligue a la lectura, y posea tanta voz, al ser leída, como el habla misma (aunque la escritura no sea mera transcripción de la voz)⁴²⁹. Comprender un texto o un discurso involucra, por tanto hacerlo hablar y encontrar el tono adecuado, aunque no sea la voz del autor la que nos habla, y aunque ni la escritura ni la lectura agoten el sentido de la palabra, que únicamente se actualiza en el intercambio permanente del preguntar-responder, es decir, con la reunión de la identidad-diferencia que la conversación

⁴²⁷ La metafórica del juego resulta central en la aproximación de Gadamer al carácter dialógico del lenguaje y, por ende, en la comprensión de la experiencia hermenéutica. Para Gadamer, el juego ilustra el carácter englobador y transubjetivo de nuestro ser en el lenguaje: “Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices –¿y cuándo cesaríamos de serlo?–. Por eso merece la pena recordar aquí nuestras constataciones sobre la esencia del juego, según las cuales el comportamiento del que juega no debe entenderse como un comportamiento de la subjetividad, ya que es más bien el juego mismo el que juega, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico”. (*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 584). Pero, además de permitirnos concebir el lenguaje como un proceso dinámico que engloba a los sujetos que hablan, la metafórica del juego da cuenta del momento extático y del sentido de autocumplimiento, que se patentizan en nuestro involucramiento lingüístico: “Mi idea es que la naturaleza del juego, consistente en estar impregnado de su espíritu –espíritu de ligereza, de libertad, de la felicidad del logro– y en impregnar al jugador, es estructuralmente afin a la naturaleza del diálogo, que es lenguaje realizado”. (*Verdad y método II*, op. cit., p. 150).

⁴²⁸ *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 97.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 98-107. Frente al privilegio concedido por Derrida a la deriva escritural, sostiene Gadamer: “Nadie puede entender la utilización del discurso o la forma en que se descifra la escritura si esta misma no toma la palabra en un discurso o una lectura comprensiva, por ejemplo leyendo en voz alta y comprendiendo lo que se va leyendo. Así, a la «écriture» le corresponde la *lecture*. Ambas deben ir juntas. Sin embargo, ninguna de las dos se llega a realizar jamás en el sentido de una identidad simple con la palabra. Ambas son lo que son únicamente en la medida en que, permaneciendo en la «Differenz», buscan a la vez la identidad”. (*Ibid.*, p. 70). La última observación de Gadamer es una prevención frente a toda interpretación fonocéntrica que pretenda acceder inmediatamente a la plena presencia de la voz.

realiza. Así pues, la entonación adecuada de nuestra lectura textual (aquella que consigue actualizar el juego del preguntar-responder, propio del intercambio conversacional en que hablamos-conjuntamente) constituye la clave de la comprensión, más que la (inter)textualidad ilimitada de la archiescritura derrideana. Según Gadamer, sin atender a la entonación que expresa adecuadamente el sentido (tal y como se construye en nuestros intercambios conversacionales), no hay cabal comprensión de nuestro hablar-conjunto:

“Toda frase no es por sí misma una unidad, sino que pertenece a una unidad de sentido que confiere a la totalidad del texto su tensión interior y su propio tono. Todos sabemos que es el tono lo que muchas veces importa al hablar, y por lo tanto sabemos también lo difícil que es, a cuánta responsabilidad va unido, hablar cuando se levanta acta de nuestras palabras sin que sepamos exactamente cuál es nuestro interlocutor, pero para el cual hay que encontrar el tono adecuado. El tono y la entonación resultan de un movimiento inasible que se produce entre los interlocutores. Piénsese lo inasible que es la ironía y lo mucho que une allí donde el otro la comprende, siendo, al revés, la falta de comprensión motivo de alejamiento”⁴³⁰.

De ese modo, en Gadamer, la aplicación de la metáfora audio-fónica al discurso nos remite a la conversación que actualiza el lenguaje; el hablar-oír originario coincide, así, con la dialéctica del preguntar-responder, en ese intercambio del hablar conjunto, donde somos interpelados a tomar la palabra como interlocutores de una conversación tan arraigada como ilimitada.

La confrontación entre las metáforas visu-espacial y audio-fónica se ha radicalizado en algunas interpretaciones fenomenológicas; lo que está en juego es una crítica del privilegio concedido a la representación objetivadora visu-espacial en el pensamiento occidental. En ese sentido la ejemplar meditación de Levinas ha tratado de pensar el discurso más allá de las formas de objetivación visu-espacial que han sido predominantes en la interpretación occidental de la experiencia. Según Levinas, la visión tiene cierta peculiaridad fenomenológica: posibilita la aprehensión objetivadora,

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 104.

al disponer un horizonte panorámico en que el objeto se sitúa en relación con el vacío de la apertura espacial (condición de posibilidad de la referencia de unos objetos a otros, que no es objeto); de ese modo, los objetos aparecen, como de la nada, en una totalidad relacional que los abarca, en relación con otros objetos y a una distancia franqueable que permite disponer lo que hay, bajo la forma de una estructura panorámica⁴³¹. Por el contrario, el discurso actualizado en la palabra no se deja reducir a totalidad relacional o estructura panorámica alguna; al hablar, los términos establecen una relación en que se absuelven de la relación y siguen siendo absolutos en la relación. Y es que, para Levinas, en la palabra hacemos la experiencia de la diferencia absoluta y de la exterioridad radical entre los seres separados, los interlocutores, que no pueden ser englobados ni tematizados bajo ninguna totalidad estructural; el discurso hecho palabra nos convoca a la presencia de un interlocutor siempre trascendente como Otro absoluto que nos cuestiona. Así pues, el hablar nos expone a la solicitud y cuestionamiento del Otro, tal y como se manifiesta en la relación cara-a-cara⁴³².

De ese modo, la expresión, en tanto que presencia y manifestación inconmensurable del Otro, constituye el acontecimiento original de toda significación, que no consiste en la relación de un signo a otro, ni se inscribe en algún sistema simbólico, sino que nos remite al significante que se manifiesta en la palabra, o sea al Otro que se nos presenta de cara. Para Levinas, todo sistema simbólico de referencias, así como todo significado tematizado, se refieren a esta clave originaria de la significación: la palabra como presencia-excedencia absoluta del Otro, esto es el hablar como expresión, manifestación del rostro del Otro en la palabra⁴³³. Según Levinas, la expresión no me informa sobre el Otro, sobre su mundo interno, sino que constituye la autopresentación de un ser que asiste a su propia manifestación y me llama⁴³⁴. El hablar, como convocatoria del Otro, no se puede reducir a la reciprocidad del diálogo o

⁴³¹ Levinas, E., *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 203-205.

⁴³² *Ibíd.*, pp. 87-93 y 298-301. Según Levinas: “La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. Dicho de otra manera, el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solamente debe constituirse el plano común. Se ubica en esta trascendencia”. (pp. 96-97).

⁴³³ *Ibíd.*, pp. 117-121. En ese sentido, sostiene Levinas: “El signo no significa al significante, como significa al significado. El significado nunca es presencia completa; siempre signo a su vez, no se da con leal franqueza. El significante, aquel que emite el signo, está *de cara* a pesar de la interposición del signo sin proponerse como tema”. (118-119). También: “No es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) la que hace posible la función del signo”. (p. 220). Asimismo: “Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona. El simbolismo del signo supone ya la significación de la expresión, el rostro”. (p. 272).

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 213.

a una comunicación simétrica; para Levinas, la relación entre los interlocutores, entre el yo y el Otro, resulta exterior, irreversible y asimétrica, pues el Otro que me cuestiona nunca puede ser englobado en el mismo plano que el yo: nos trasciende y nos exhorta desde una distancia absoluta⁴³⁵.

Pero si la esencia del discurso se realiza en la manifestación expresiva del habla y en la excedencia infinita de la palabra cara-a-cara, entonces el discurso oral señala la plenitud de todo discurso; así, para Levinas, la manifestación del significante (o sea el interlocutor) nos permite apreciar la excedencia del habla sobre el lenguaje escrito, ese lenguaje cifrado en signos y sistemas simbólicos⁴³⁶.

Así pues, Levinas no sólo cuestiona la primacía concedida a la función representativa del discurso (que reduce el lenguaje a mero reflejo del pensamiento o instrumento de la razón), a expensas de la expresión cara-a-cara de los interlocutores; además, problematiza esa tradición del pensamiento occidental que neutraliza, en algún orden lógico o estructura relacional, la presencia de los interlocutores y la exterioridad de la interpelación⁴³⁷. En suma, Levinas considera originaria la interpelación cara-a-cara propia del discurso oral; y es que la expresión hablada constituye la fuente de toda significación y de la exterioridad de lo que hay, pero, sobre todo, es la manifestación de la alteridad absoluta del Otro, y funda la relación ética que sostiene el discurso, a saber: la limitación del arbitrio subjetivo ante la solicitud del Otro, el recibimiento incondicional del Otro.

También Blanchot ha tratado de concebir la exterioridad del habla, más allá de la totalización sinóptica de algún orden discursivo. Como Levinas, Blanchot sostiene la inconmensurabilidad del ver y del hablar: la visión establece una separación medible y franqueable, una distancia relativa que nos permite retener inmediata y directamente la totalidad relacional de lo dado en una vista de conjunto; por el contrario, el habla es dispersión y desarreglo de todo conjunto organizador, desvío y suspensión de las palabras, interrupción y diferencia absoluta, relación con un Otro que me interpela desde una distancia infranqueable⁴³⁸. Se trata, pues, de emancipar al habla de la metáfora visu-espacial que la ha confinado en el orden discursivo occidental:

⁴³⁵ Ibid., p. 124.

⁴³⁶ Ibid., pp. 119 y 199.

⁴³⁷ Ibid., p. 110.

⁴³⁸ Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970, pp. 64-70.

“Hablar, no es ver. Hablar libera al pensamiento de esta exigencia óptica, que, dentro de la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo garantía de luz o bajo amenaza de ausencia de luz. Usted sin duda puede hacer el recuento de todas las palabras por las cuales se sugiere que, para decir lo cierto, es necesario pensar según la medida del ojo”⁴³⁹.

Como desarreglo de toda organización sinóptica, el habla expresa la radical exterioridad y el movimiento de la separación absoluta, o sea, lo que Blanchot designa como el “afuera”. En ese sentido, el habla dice la distancia y la diferencia infinitas y, así, funda una relación nómada en cierto espacio asimétrico de resonancias, a través del cual retumba indefinidamente un habla plural, un habla no sólo duplicada y alternante, sino multiplicada en la alteridad radical de una simultaneidad de hablas⁴⁴⁰. De ese modo, el habla patentiza la interrupción y la necesidad del intervalo; pero no sólo el intervalo de la suspensión alternante que posibilita turnarse en la conversación (esto es, la pausa que permite pasar de un interlocutor a otro, para oírse y entenderse), sino también el intervalo de aquella interrupción que, como alteridad absoluta y separación infinita del Otro (como relación de infinita extrañeza entre nosotros), desbarata toda comunidad dialéctica o totalización relacional⁴⁴¹.

Ahora bien, Blanchot exhibe la misma desconfianza hacia la totalización sinóptica del discurso, que hacia la apelación a la vocalidad como plena presencia del sentido. Así pues, Blanchot cuestiona el orden clásico de la representación discursiva, en que el lenguaje, dispuesto espacialmente y como igualdad jerarquizada, deja de hablar, y únicamente opera como lenguaje funcional de clasificación y ordenamiento; bajo semejante orden discursivo, el habla, en tanto que oralidad murmurante y viviente, desaparece⁴⁴². Pero también el rescate romántico de la voz, de esa voz que, más que habla interna es el retumbar del afuera (la resonancia anónima y fugaz de la exterioridad), resulta sospechoso, según Blanchot, pues impone la idea de origen (una

⁴³⁹ Ibid., p. 64.

⁴⁴⁰ Ibid., pp. 54-55, 105, 123 y 143.

⁴⁴¹ Ibid., pp. 135-140.

⁴⁴² Ibid., pp. 407-412.

presencia anterior a toda relación) y suscita una lectura simbólica (la proyección de un sentido trascendente)⁴⁴³.

De ese modo, Blanchot apela a otra experiencia del lenguaje, cierta habla-escritura, que, más allá de la representación sinóptica o de la plena presencia vocal, consista en la ruptura de todo orden representativo o reserva del sentido. Para Blanchot, el habla-escritura que hemos de concebir constituye tan sólo el devenir de la interrupción, el intervalo móvil que desarregla toda unificación discursiva y desobra toda Obra. Se trata de un habla-escritura que, no siendo aprehensible por la mirada que lee, ni por la presencia vocal, nos expone a la pura alteridad y cuestiona la totalización del Libro⁴⁴⁴; así, se pone en entredicho el orden discursivo que ha hecho de la cultura occidental una civilización del libro. El habla-escritura anunciada por Blanchot consiste en el desobrar de la Obra; es ruptura de todo absoluto de la voz y la escritura, interrupción, fragmentación y alteridad, que imposibilitan todo orden discursivo. En suma, no hay reapropiación dialéctica del habla en la escritura, así como la escritura no es un hacer visible el habla; la relación del hablar-escribir se da en la separación absoluta, en la distancia infinita que nos lleva, más allá del libro, a la imposibilidad de representar el Orden y totalizar el Sentido en la Obra.

Ciertamente, Blanchot intenta rescatar el habla como pluralidad, exterioridad y apertura a la alteridad, infinito extrañamiento que no se deja totalizar sinópticamente; pero, en el mismo movimiento con que desborda el orden del discurso, inscribiendo en él la exterioridad del habla, Blanchot reinscribe el hablar en el espacio de una exterioridad más originaria, la de una escritura fuera de habla. En ese sentido, la relación que Blanchot establece entre habla y escritura no es sino la suspensión de toda relación (una relación neutralizada), esto es, la absoluta asimetría, no susceptible de unificación dialéctica.; claro que, en semejante ámbito de “lo neutro”, Blanchot sólo libera el habla de la estructuración panorámica, a expensas de una neutralización de la

⁴⁴³ Ibid., pp. 413-415.

⁴⁴⁴ Ibid., pp. 415-418 y 647-660. Así plantea Blanchot el rol del Libro en la cultura occidental: “Recapitulemos: el libro empírico; el libro: condición de toda lectura y de toda escritura; el libro: totalidad u Obra. Pero esas formas, poseyendo cada vez más refinamiento y verdad, suponen todas que el libro incluye el saber como la presencia de algo virtualmente presente, y siempre inmediatamente accesible, aunque fuese con la ayuda de mediciones y relevos. Algo está ahí, que al presentarse presenta el libro y que la lectura anima, restablece, por su animación, en la vida de una presencia”. (Ibid., p. 648). En ese sentido, la Biblia constituye el modelo de todo libro, la copresencia dialéctica de la voz en la escritura. (Ibid., pp. 653-654).

agencia vocal que constituye el hablar como tal⁴⁴⁵. Como ya ocurría en la archiescritura derrideana, el habla resulta, así, “liberada” de la Obra y del Orden discursivos, pero únicamente en la exterioridad neutra y anónima de un movimiento escritural errático.

Ahora bien, lo “neutro” del habla-escritura que Blanchot anuncia es más literario que político; no en vano no se puede vivir sin ideología, por más que todo orden político-discursivo esté expuesto a la ausencia de obra, a la dislocación del habla-escritura-plural y a la alteridad absoluta. Así como, en Levinas, el discurso hecho palabra sostiene la relación ética con el Otro; en Blanchot, la separación absoluta que el habla-escritura funda adquiere una dimensión política, aunque se trate de una política que anticipa la dislocación de todo poder discursivo. De hecho, Blanchot inscribe, en el centro mismo del lenguaje, las relaciones de poder y la posibilidad de una violencia secreta: violencia de la palabra que nombra y, al denominar, priva de presencia hablante, violencia del hacer hablar, violencia de la nivelación dialógica del habla⁴⁴⁶. Sin embargo, el compromiso político-ideológico con la liberación del habla-escritura (esto es, con la realización de una escritura desobrada, fuera de lenguaje, una escritura no ideológica) no alcanza a articularse como lenguaje, ni confirma el orden del discurso; no puede definirse en el *logos*, ni se integra en la mediación dialéctica. Se trata de un humanismo inarticulado, humanismo del desobrar de lo humano, que, ausente del orden político-discursivo, se reconoce, no obstante, en el espasmo del grito y en la inarticulación del murmullo, exteriorización de la finitud humana y radical interrupción del lenguaje:

⁴⁴⁵ Sostiene Blanchot: “La escritura no se concibe ni a partir de la manifestación vocal, ni a partir de la manifestación visible, ambas se oponen solamente por una oposición de connivencia, la que se revela sólo allí donde impera el Aparecer como sentido, la luz como presencia, la pura visibilidad que también es pura audibilidad; y por eso Heidegger aún puede afirmar, en su pertenencia fiel al *logos* ontológico: uno es el pensamiento que se aprehende con el oído y que aprehende con la mirada”. Y continúa, después: “Escribir no es hablar. Lo que nos lleva de nuevo a la otra exclusión: hablar no es ver, y así a rechazar todo lo que —audición o visión— definiría el acto en juego dentro de la escritura como la aprehensión de una presencia, ya sea de interioridad o de exterioridad”. (Ibíd., pp. 417-418).

⁴⁴⁶ Según Blanchot: “Cuando hablo, siempre estoy ejerciendo una relación de poder, pertenezco, sépalo o no, a una red de poderes que utilizo, luchando contra el poder que se afirma contra mí. [...] El lenguaje es la empresa por la cual la violencia acepta no ser abierta, sino secreta, renunciando a gastarse en una acción brutal para reservarse a los fines de un dominio más poderoso, con lo cual, entonces, ya no se afirma, sino que permanece en el centro de toda afirmación”. (Ibíd., pp. 85-86). No hay, pues, habla sin violencia: “Toda habla es mandamiento, terror, seducción, resentimiento, elogio, empresa. Toda habla es violencia —y pretender ignorarlo al pretender dialogar, es añadir la hipocresía liberal al optimismo dialéctico, para el cual la guerra sigue siendo una forma del diálogo”. (Ibíd., p. 144).

“Entonces ¿qué es “el humanismo”? ¿Con qué definirlo sin implicarlo en el logos de una definición? Por lo que lo alejará más de un lenguaje: el grito (es decir el murmullo), grito de la necesidad o la protesta, grito sin palabra, sin silencio, grito vil o, a lo sumo, el grito escrito, los garabatos de las murallas. Puede ser, se complacen en declararlo, que “pase el hombre”. Pasa. Incluso pasó siempre, en la medida en que siempre fue apropiado para su propia desaparición. Pero al pasar, grita; grita en la calle, en el desierto; grita muriendo; no grita, es el murmullo del grito”⁴⁴⁷.

Quizá la exterioridad de la voz desnuda y que se agota en sí misma sea, pues, el más consumado testimonio de la fragilidad de la palabra y de la interrupción de todo discurso, que hacen inviable la totalización sinóptica del lenguaje. El murmullo del grito patentiza, precisamente, la imposibilidad de un lenguaje pleno en que el hombre recobre su presencia; más allá del orden de la representación y de la intimidad del diálogo, el grito expresa, en un llamado errante (sin dirección ni referencia), la inevitable comparecencia ante los otros, la interrupción del manifestarse y el gesto de retomar una palabra siempre ya interrumpida. Voz sin designio, el grito exhibe la radical finitud de un ser que no puede existir sino como presencia ausente, en la interrupción del habla y en la comparecencia, desviándose en la palabra, errando en ella y consumándose en la exterioridad de su manifestación.

En suma, el habla no constituye una presencia plena, ni consiste en la asistencia interior del *logos* ideal al discurso, sino que nos remite a la diferencia, la exterioridad y la alteridad de los interlocutores en la conversación. Pero, aunque el habla no sea plena presencia del *logos* ideal, el habla se hace presente originariamente en el mundo de vida, como manifestación expresiva, agencia vocal e involucramiento conversacional, que no se dejan reducir al sistema abstracto de la lengua o al neutro espaciamento archiescritural. El rumor del habla plural es, así, el trasfondo de todo lenguaje, su exterioridad constituyente.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 419.

Capítulo 9.

La polifonía y el dialogismo constitutivos del discurso.

Que tenga lugar el discurso, e irrumpa la iniciativa de la palabra; que ocurra el acontecimiento lingüístico, y se manifieste el decir. Ése es el asunto que nos convoca, y nos da que pensar⁴⁴⁸. Desde la lingüística de la enunciación, hasta la arqueología del discurso, ha habido algunos intentos de explicitar cómo tiene lugar la concreción del acontecimiento lingüístico y la realización de la lengua en la instancia del discurso. En todo caso, a través del problema de la instancia del discurso, está en juego mucho más que la actualización del sistema virtual de la lengua. El acontecimiento enunciativo pone de manifiesto la conformación dialógica del lenguaje humano, las entonaciones expresivas y los acentos socio-históricos que marcan nuestras palabras; pero, también, nos enfrenta a la fuerza ilocutiva del decir y a la capacidad de reacentuación que se ejerce en la interlocución. Por otra parte, la instancia de discurso patentiza la constitución discursiva de la subjetividad, el potencial de mostración que acompaña a la capacidad de decir, así como el involucramiento mundano del lenguaje. En suma, en la instancia del discurso, el lenguaje deviene voz singular y efectiva, o, mejor dicho, exhibe una polifonía de voces, tan inseparables de la *performance* mundana y de la encarnación concreta, cuanto expuestas a la distribución y apropiación diferenciales.

Curiosamente, el problema de la realización de la lengua como discurso no parece haber concitado demasiado interés entre las principales corrientes del pensamiento filosófico-lingüístico. Y es que —como ya denunció el círculo bakhtiniano⁴⁴⁹—, la delimitación del lenguaje en tanto que objeto de estudio ha oscilado entre dos orientaciones principales, que, a grandes rasgos, podemos designar como

⁴⁴⁸ Giorgio Agamben va aún más lejos, al sostener que el tener lugar del lenguaje constituye la vocación de fondo de toda la interrogación sobre el sentido del ser, a través de la historia de la filosofía occidental. (Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos, 2002). Sostiene Agamben: “La esfera de la enunciación comprende, pues, lo que en todo acto de habla, se refiere exclusivamente a su tener-lugar, a su *instancia*, independientemente y antes de lo que, en éste, sea dicho y significado. Los pronombres y los otros indicadores de la enunciación, antes de designar objetos reales, indican precisamente *que el lenguaje tiene lugar*. Permiten así referirse, antes aún que al mundo de los significados, al *acontecimiento de lenguaje* mismo, en cuyo interior puede sólo significarse algo”. (Ibid., pp. 50-51). Y añade Agamben: “Lo que siempre se muestra ya en todo acto de habla [...], lo que, sin ser nombrado, está ya siempre indicado en todo decir, es, para la filosofía, el ser. La dimensión de significado de la palabra «ser», cuya eterna búsqueda y cuyo eterno extravío [...] constituye la historia de la metafísica, es la del tener-lugar del lenguaje, y metafísica es aquella experiencia del lenguaje que, en todo acto de habla, aprehende el abrirse de esa dimensión y, en todo decir, tiene ante todo la experiencia de la «maravilla» de que el lenguaje *sea*”. (p. 51).

⁴⁴⁹ Me remito a Voloshinov, V. N., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

“subjetivista” y “objetivista”. Por una parte, cierto subjetivismo lingüístico ha privilegiado el acto individual expresivo y el proceso de creación espiritual, como momentos primordiales del lenguaje, asimilando así la producción verbal a la individualización estilística y al ejercicio del gusto lingüístico, por analogía con la actividad estética del arte⁴⁵⁰. La otra corriente, el objetivismo abstracto, se ha centrado en el sistema de las formas fonéticas, gramaticales y léxicas, esto es, en la lengua como sistema (cerrado, estable e invariable) de formas objetivas y previamente dadas para toda conciencia subjetiva; de esa manera, la enunciación individual y la realización socio-histórica del lenguaje se consideran arbitrarias, marginales e irracionales desde el punto de vista del sistema inmanente de la lengua⁴⁵¹.

Pues bien, frente al objetivismo abstracto, el círculo de Bakhtin objeta que se trata de una hipostatización del sistema sincrónico de la lengua, que conduce a privilegiar la autoidentidad de la forma lingüística, por sobre la variabilidad y elasticidad de nuestra comprensión situacional de los significados⁴⁵². Además, el formalismo abstracto omite la concreción de la realización socio-histórica del enunciado, y antepone los elementos lingüísticos aislados, a la totalidad dinámica del proceso discursivo⁴⁵³. En ese sentido, el objetivismo abstracto considera el enunciado monológico aislado, a expensas de la polisemia y poliaccentualidad de la palabra; de ese modo, se omite la interacción dialógica del discurso a través de múltiples contextos y de acentos contrapuestos, que se encuentran en constante interacción y lucha⁴⁵⁴. Finalmente, el formalismo abstracto sustancializa el sistema de la lengua, como una cosa acabada e inerte que se transmite intergeneracionalmente; así, se desconoce el proceso activo, socio-históricamente desplegado, de creación y recreación interna del discurso⁴⁵⁵. En el fondo, esta consideración objetivista y abstracta del sistema de la lengua peca de un excesivo filologismo, que lleva a abordar toda realización lingüística como si de una lengua muerta y extraña se tratara; como una palabra ajena y extranjera que hay que descifrar y formalizar, básicamente para una transmisión pedagógica de sus recursos formales, pasivamente comprendidos en tanto que signos reificados⁴⁵⁶. Sin embargo, –para Voloshinov– el enunciado discursivo no puede ser dissociado de su

⁴⁵⁰ Ibid., pp. 76-81.

⁴⁵¹ Ibid., pp. 81-93.

⁴⁵² Ibid., pp. 97-100.

⁴⁵³ Ibid., pp. 110-113.

⁴⁵⁴ Ibid., pp. 104 y 111-115.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 115.

⁴⁵⁶ Ibid., pp. 103-108.

realización dialógica⁴⁵⁷. No en vano, el enunciado siempre se dirige a algo y a alguien, suscita la alternancia de los actos discursivos, anticipa una respuesta activa, así como está involucrado en cierto contexto socio-histórico de recepción y en determinado universo de discurso:

“Guiada por la necesidad filológica, la lingüística siempre ha partido de un enunciado monológico acabado –de un monumento antiguo– como realidad última. La lingüística iba elaborando sus métodos y categorías en el proceso del trabajo sobre este enunciado monológico o más bien sobre una serie de tales enunciados, unidos para ella tan sólo por la comunidad de la lengua.

Pero un enunciado monológico ya aparece como abstracción, aunque, a decir verdad, es una abstracción natural. Todo enunciado monológico, incluso un monumento escrito, es un elemento inseparable de la comunicación discursiva. Todo enunciado, incluso un enunciado escrito y acabado, responde a algo y está orientado hacia algún objeto. Representa tan sólo un eslabón en la cadena ininterrumpida de las actuaciones discursivas. Todo monumento continúa el trabajo de sus antecesores, polemiza con ellos, espera una comprensión activa, una respuesta, a la que de hecho puede anticiparse, etc. Todo monumento es una

⁴⁵⁷ En la obra de Deleuze y Guattari *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos, 1994, cap. 4), encontramos una discusión de los postulados de la lingüística, que se aproxima a las inquietudes Bakhtinianas ante el formalismo abstracto de algunas corrientes lingüísticas. En ese sentido, Deleuze y Guattari objetan el postulado lingüístico de que el lenguaje constituye un sistema de información y significación referencial o un medio de comunicación intersubjetiva; como contrapartida, consideran que la forma primordial del lenguaje (que hace posible tanto la significación, como el reconocimiento subjetivo) consiste en el agenciamiento concreto de enunciados-actos en un campo social determinado. De ahí que el lenguaje opere como “consigna”, discurso indirecto con fuerza performativa, en el que mi voz emerge como reapropiación y variación de un conjunto de voces y signos heterogéneos. Por eso, lo central de la eficacia de la significación y de la subjetivación comunicativa radica en los agenciamientos colectivos y en la efectuación pragmática del lenguaje. Además, Deleuze y Guattari objetan el aislamiento de la forma abstracta de la lengua, como si de un mecanismo independiente (un conjunto sincrónico de constantes universales o un sistema homogéneo) se tratara. Y es que la forma de la expresión y la forma del contenido, así como lo lingüístico y lo extralingüístico o paralingüístico, se presuponen e interactúan recíprocamente en virtud de la pragmática interna del agenciamiento colectivo de la enunciación. Desde esa perspectiva, la efectuación del lenguaje se caracteriza por una variación inmanente, continua y facultativamente regulada, que no se deja reducir a un sistema homogéneo de constantes universales. Así, pues, en el agenciamiento de la enunciación se lleva a cabo una constante reacentuación, una variación tonal continua. En fin, si la lengua es una variación continua y una realidad heterogénea, la homogeneización de una lengua estándar no consistiría en otra cosa que en una unificación política que impone la consigna de hablar de un modo normalizado. Sin embargo, –según Deleuze y Guattari– toda lengua está atravesada por las variaciones inmanentes y continuas, por diferencias dinámicas y fluidas, de manera que las lenguas minoritarias no se definen tanto por la relación con una lengua hegemónica mayor, cuanto por el devenir inmanente de nuevas conjugaciones y reacentuaciones de la enunciación. Así, pues, el agenciamiento colectivo del discurso no sólo transmite “consignas”, en virtud de las cuales se va subordinando el decir propio a las voces recibidas; con cada reacentuación del enunciado, se abren líneas de fuga que multiplican las opciones de agenciamiento.

parte realmente inseparable de la ciencia, la literatura o de la vida política. Un monumento, como cualquier enunciado monológico, está orientado hacia la recepción en el contexto de la cotidianeidad científica o de la realidad corriente de la literatura, esto es, en la generación de aquella esfera ideológica de la cual este monumento es una parte inalienable”.⁴⁵⁸

Por lo que respecta al subjetivismo individualista, que concibe el enunciado como expresión de las tendencias creativas de una conciencia individual, su perspectiva aparece marcada por una deficiente comprensión de las manifestaciones expresivas. Y es que el subjetivismo lingüístico presupone cierta teoría idealista y espiritualista de la expresión, la cual da por hecho el dualismo entre lo interno y lo externo, como si la expresión consistiera en la proyección y exteriorización de un interior sustancial⁴⁵⁹. Pero lo cierto es que la exteriorización expresiva acarrea una modificación de la experiencia interna, de modo que es la expresión efectiva la que organiza y configura el sentido de la vivencia: no hay diferencia cualitativa y material entre lo interno y lo externo, entre la vivencia y su expresión⁴⁶⁰. Por otra parte, la enunciación expresa siempre una situación social concreta y una relación interpersonal; se orienta hacia un interlocutor, y presupone un horizonte social típico y estable, así como un auditorio social específico⁴⁶¹. En ese sentido, la expresión individual y la individualización estilística son siempre función de las interrelaciones sociales y de la situación socio-histórica, que le confieren una determinada entonación al enunciado. Según Voloshinov:

“Efectivamente, cualquier enunciado que analicemos, incluso aquel que no representara una información referencial (comunicación en el sentido estricto de la palabra), sino la expresión de alguna necesidad, por ejemplo, del hambre, se pondrá enseguida de manifiesto su orientación social completa. Ante todo, el enunciado se determina de manera más inmediata por los participantes del acontecimiento del enunciado, tanto por los presentes como por los distantes, en relación con tal o cual situación: es ésta la que formula el enunciado, le confiere una u otra entonación, al hacerlo sonar ora como exigencia, ora como súplica,

⁴⁵⁸ Ibid., p. 104.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 119.

⁴⁶⁰ Ibid., pp. 119-120.

⁴⁶¹ Ibid., p. 121.

bien como reclamación de un derecho o como petición de un favor, con un estilo sofisticado o sencillo, con seguridad o timidez, etc.”.⁴⁶²

Sin duda, –en la perspectiva del círculo bakhtiniano– la entonación interior de la vivencia subjetiva presupone la orientación compartida y la diferenciación social de las modulaciones vivenciales del discurso, esto es, involucra cierta experiencia propia del nosotros (una “vivencia-nosotros”), así como determinadas estructuras socio-históricas de expresión⁴⁶³. De ahí que, a pesar de lo que crea el subjetivismo lingüístico, el centro organizador del sentido del enunciado no se encuentre en el interior de la experiencia individual, sino en el “afuera” de su medio social y en la exterioridad de los interlocutores sociales⁴⁶⁴.

Así, pues, –para el círculo de Bakhtin– la realización concreta del lenguaje como discurso no consiste en el sistema abstracto de las formas lingüísticas, ni en el acento estilístico de un enunciado monológicamente aislado: la realidad primordial del lenguaje se da con el acontecimiento social de la interacción discursiva, con el acto discursivo de la enunciación y en el seno de la totalidad socio-discursiva (o sea, a través del proceso generativo, del flujo comunicativo, de la situación concreta y del auditorio social), que le confieren su entonación específica al enunciado.⁴⁶⁵ Por cierto, sólo el enunciado, como totalidad concreta y realización socio-histórica individual e irrepetible, exhibe un horizonte temático complejo, dinámico y singular, el cual no se deja reducir a los aspectos repetibles e idénticos que se codifican en el significado formal. En ese sentido, el tema sólo se manifiesta a través de la comprensión dialógica y activa de la multiplicidad de significaciones situacionales que la palabra exhibe en el enunciado completo, en su plenitud concreta; de hecho, el significado formal es sólo el límite inferior y abstracto de la significación lingüística⁴⁶⁶. No en vano, la comprensión del tema del enunciado involucra siempre interacciones socio-discursivas, así como cierta interanimación dialógica del enunciado; presupone todo un proceso activo de generación de respuestas y contrapalabras, así como de recontextualizaciones y

⁴⁶² Ibid., p. 122.

⁴⁶³ Ibid., pp. 123-130.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 130.

⁴⁶⁵ Ibid., pp. 132-136.

⁴⁶⁶ Ibid., pp. 138-141.

reacentuaciones del enunciado. En conclusión, toda comprensión se perfila como una respuesta dialógica⁴⁶⁷.

Ahora bien, el acontecimiento discursivo de la palabra no se caracteriza tan sólo por el tema y la significación referencial, sino, también, por exhibir un determinado acento valorativo, esto es, una entonación expresiva que articula los horizontes valorativos de un grupo socio-histórico⁴⁶⁸. Por más que este tipo de reacentuaciones expresivas caracterice tan sólo a ciertas situaciones limitadas del discurso conversacional cotidiano (relativamente marginales en el conjunto de las realizaciones discursivas), sin embargo, revela hasta qué punto la instanciación del discurso puede resultar inseparable de la fuerza de una determinada entonación expresiva, así como del

⁴⁶⁷ Ibíd., p. 142. Resulta interesante el paralelismo entre esta afirmación del carácter dialógico del discurso y, por otra parte, la visión del lenguaje como diálogo conversacional, en la hermenéutica filosófica de Gadamer. También Gadamer objeta el enfoque que ha prevalecido en la ciencia convencional del lenguaje: una visión unilateral que omite el acontecimiento del lenguaje, y se limita a la mera disposición objetivadora del hecho lingüístico, como sistema simbólico o repertorio de reglas lógico-gramaticales de la lengua (Gadamer, *El giro hermenéutico*, op. cit., p.34). También para Gadamer, el acontecer del lenguaje sólo existe en la conversación; sólo en el diálogo se realiza ese intercambio dinámico entre los interlocutores, a través del cual hacemos valer otras voces, cuando somos interpelados por el otro y podemos hacer valer el consenso sobre el sentido (Véase Gadamer, H., *Verdad y método*, op. cit., p. 463). Por eso —según Gadamer— las declaraciones y enunciados lingüísticos no agotan el acontecer del lenguaje ni la expresión del sentido, ya que no están nunca desprovistos de motivaciones surgidas ocasionalmente en el curso del diálogo; y es que lo dicho en el enunciado es siempre respuesta a una pregunta, y esta dialéctica del preguntar y el responder constituye la auténtica fuerza del discurso vivo (Gadamer, “Verdad y método II”, op. cit., pp. 175 y 189-191). Así, pues, —para Gadamer— nuestra experiencia lingüística consiste en participar en este diálogo interminable (tanto con otros, como con nosotros mismos), que va transformando recíprocamente las opiniones, y hace posible una interpretación común del mundo y una solidaridad compartida. Gadamer va más lejos: no somos sino esta conversación compartida e inagotable (Gadamer, *El giro hermenéutico*, op. cit., p.76). Eso sí, la hermenéutica filosófica de Gadamer (a diferencia de la perspectiva bakhtiniana) parece confiar excesivamente en la capacidad de consenso dada en los sentidos tradicionalmente transmitidos que compartimos, y aparentemente se desentiende de las modalidades de apropiación diferencial del discurso, así como de las relaciones de poder y los conflictos que atraviesan la instanciación socio-histórica del discurso.

⁴⁶⁸ Comentando las distintas entonaciones expresivas con que se inviste una misma palabra (malsonante) en el curso de una conversación cotidiana, observa Voloshinov: “En realidad, esta palabra es tan sólo el apoyo para la entonación. La conversación aquí se lleva a cabo mediante entonaciones que expresan las valoraciones de los hablantes. Estas valoraciones y las entonaciones respectivas se determinan plenamente por la situación social más próxima de la conversación, y por eso no requieren ningún apoyo referencial. En el habla cotidiana la entonación tiene a menudo una significación totalmente independiente de la composición semántica del discurso. El material entonacional interno acumulado a menudo encuentra un escape en las construcciones lingüísticas absolutamente inadecuadas para la entonación expresada. La entonación, además, no penetra en la significación intelectual, temático-referencial de la secuencia. Expresamos nuestro sentimiento, agregando una entonación gráfica y profunda a alguna palabra casual, que es con frecuencia una interjección o un adverbio favorito o, a veces, una palabra semánticamente plena, que suele utilizar para la solución meramente entonacional de las menudas o, a veces, grandes situaciones y estados de ánimo diarios. Para accionar estas válvulas de escape mediante la entonación se utilizan las expresiones como: «así y así», «eso mismo», «por eso», «vamos», etc. Lo característico consiste en que a menudo estas palabrejas se duplican, es decir, la imagen fónica se extiende artificialmente con la finalidad de dar salida a una entonación acumulada. La misma palabreja favorita suele repetirse, por supuesto, con una enorme variedad entonacional, de acuerdo con la diversidad de las situaciones y estados de ánimo vitales”. (Voloshinov, V. N., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, op. cit., p. 144.).

juego dialógico de las voces. No en vano, la interacción discursiva, auténtica realización del lenguaje, se concreta como una incesante lucha entre acentos distintos y como un complejo proceso de reacentuación y de generación de nuevas entonaciones expresivas⁴⁶⁹.

Desde la perspectiva bakhtiniana, el lenguaje se realiza efectivamente en forma de enunciados concretos y singulares, involucrados en las diferentes esferas de actividad humana; pero, además, –como plantea Bakhtin– en cada ámbito de uso de la lengua, se despliegan tipos de enunciados que corresponden a ciertos géneros discursivos y a estilos lingüísticos genéricos⁴⁷⁰. Los géneros de discurso son sumamente heterogéneos, y comprenden tanto los géneros primarios, constituidos en la comunicación discursiva inmediata (diálogos íntimos, conversaciones cotidianas o familiares, etc.), cuanto los géneros secundarios, propios de una comunicación cultural organizada y compleja (textos literarios, periodísticos, científicos, políticos, etc.). Por cierto, los géneros discursivos secundarios absorben y reelaboran las modalidades de enunciación primaria; de ese modo, la comunicación discursiva simple e inmediata da paso a formas de enunciación complejas, mediatas e indirectas, tal y como ocurre cuando, en una novela, se transcribe una conversación cotidiana⁴⁷¹. En todo caso, los géneros discursivos (tanto los primarios como los secundarios) aportan la entonación estilística que predomina típicamente en una determinada etapa del desarrollo histórico de la lengua; así, pues, las transformaciones estilísticas y las renovaciones de los géneros de la enunciación van de la mano. Por ejemplo, en la lengua literaria, puede adoptarse un tono estilístico dialógico, como resultado de una absorción y reelaboración de los géneros discursivos conversacionales y coloquiales, habitualmente asociados a los estratos extraliterarios de una lengua nacional⁴⁷².

Por otra parte, Bakhtin no sólo insiste en que la unidad real del lenguaje y la vida socio-histórica del discurso se concretan en los enunciados singulares y a través de géneros discursivos típicos. Además, enfatiza el hecho de que la comprensión plena y efectiva del discurso tiene siempre un carácter de respuesta activa; de ahí que resulten cruciales tanto el papel activo del otro en la dinámica de la interlocución, cuanto el

⁴⁶⁹ Ibid., p. 146.

⁴⁷⁰ Véase Bakhtin, M., “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1982, p. 248.

⁴⁷¹ Ibid., p. 250.

⁴⁷² Ibid., p. 254.

encadenamiento complejo de los enunciados y de los proyectos discursivos en el flujo del proceso comunicativo. En palabras de Bakhtin:

“Así, pues, toda comprensión real y total tiene un carácter de respuesta activa y no es sino una fase inicial y preparativa de la respuesta (cualquiera que sea su forma). También el hablante mismo cuenta con esta activa comprensión preñada de respuesta: no espera una comprensión pasiva, que tan sólo reproduzca su idea en la cabeza ajena, sino que quiere una contestación, consentimiento, participación, objeción, cumplimiento, etc. (los diversos géneros discursivos presuponen diferentes orientaciones etiológicas, varios objetivos discursivos en los que hablan o escriben). El deseo de hacer comprensible su discurso es tan sólo un momento abstracto del concreto y total proyecto discursivo del hablante. Es más, todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida: él no es un primer hablante, quien haya interrumpido por vez primera el eterno silencio del universo, y él no únicamente presupone la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos y ajenos, con los cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones (se apoya en ellos, problemiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente). Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados”.⁴⁷³

En primera instancia, la delimitación de cada enunciado concreto (del enunciado plenamente involucrado en la actividad de la interlocución) se lleva a cabo –según Bakhtin– en virtud de la alternación y cambio de los sujetos discursivos, quienes, en el curso de la interlocución, se interrumpen, se replican y se interpelan dialógicamente⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Ibid., p. 258.

⁴⁷⁴ Blanchot ha sondeado con profundidad inigualable este poder de interrupción del habla (sólo que, a diferencia de Bakhtin, no interpreta la alternancia como el proceso de un intercambio dialógico, sino, más bien, como una interrupción constitutiva del discurso y una relación de absoluta alteridad o de infinita extrañeza). Sostiene Blanchot: “La definición, quiero decir, la descripción más simple de la conversación más simple podría ser la siguiente: cuando dos hombres hablan juntos, no hablan juntos, sino uno tras otro. Uno dice algo, luego se detiene. El otro dice otra cosa (o la misma cosa) y se detiene. El discurso coherente que sostienen está compuesto de secuencias que, cuando hay cambio de interlocutor, se interrumpen, aun cuando se ajustan para corresponderse. El hecho de que el habla necesite pasar de uno a otro, ya sea para confirmarse, ya sea para contradecirse o desarrollarse, muestra la necesidad del intervalo. Se interrumpe el poder de hablar, y esta interrupción desempeña un papel que parece subalterno, el papel, precisamente, de una alternancia subordinada. Papel sin embargo tan enigmático que

En ese sentido, todo enunciado comienza con los enunciados ajenos, y concluye al dar la palabra al otro y brindarle la oportunidad de una comprensión activa como respuesta⁴⁷⁵. No en vano, a diferencia de la oración (unidad de la lengua, de naturaleza gramatical, no relacionada con otros interlocutores, enunciados o contextos), el enunciado completo y concluso obtiene su sentido de la capacidad de réplica, de la apertura a otros interlocutores, enunciados y contextos, así como de la remisión a la situación extraverbal⁴⁷⁶. Y es que, en la comunicación discursiva, las personas no se limitan a intercambiar palabras del vocabulario u oraciones gramaticales, sino que construyen enunciados concretos y singulares, a partir de los elementos de la lengua (palabras y oraciones); de ahí que un enunciado, auténtica unidad real del discurso, pueda consistir tanto en una palabra, como en el conjunto de oraciones de una obra⁴⁷⁷.

Aparte de la alternación de los sujetos discursivos, existe –según Bakhtin– un segundo rasgo constitutivo del enunciado como unidad del discurso, a saber: la conclusividad del enunciado, estrechamente vinculada a la posibilidad de ser contestado y de generar una postura de respuesta. Semejante conclusividad (esto es, la posibilidad de responder, que da lugar a una comprensión activa), no sólo depende de la capacidad para agotar el sentido del enunciado; también se asocia a la intencionalidad discursiva del sujeto de la enunciación, así como al género de discurso que estructura las formas típicas de conclusión del enunciado⁴⁷⁸. Así, pues, los géneros de discurso no sólo organizan las formas genéricas en que construimos nuestros enunciados (las cuales aprendemos no tanto por la vía del estudio de las formas gramaticales, cuanto participando en la comunicación discursiva efectiva, al escuchar y reproducir enunciados concretos). Además, los géneros discursivos aportan entonaciones expresivas, un tono discursivo-emocional, frecuentemente expuesto a reacentuaciones⁴⁷⁹. Según Bakhtin:

“Estos géneros requieren también un determinado tono, es decir, admiten en su estructura una determinada entonación expresiva. Estos géneros, sobre todo los

puede interpretarse como portador del enigma mismo del lenguaje. Pausa entre las frases, pausa de un interlocutor a otro y pausa vigilante, la de la audición que dobla el poder de locución”. (Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 135).

⁴⁷⁵ Bakhtin, M., “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, op. cit., p. 260.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 262-263.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 265-266.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp. 267-269.

elevados y oficiales, poseen un alto grado de estabilidad y obligatoriedad. De ordinario, la voluntad discursiva se limita por la selección de un género determinado, y tan sólo unos leves matices de entonación expresiva (puede adoptarse un tono más seco o más reverente, más frío o más cálido, introducir una entonación alegre, etc.) pueden reflejar la individualidad del hablante (su entonación discursivo-emocional). Pero aquí también es posible una reacentuación de los géneros, que es tan característica de la comunicación discursiva: por ejemplo, la forma genérica del saludo puede ser trasladada de la esfera oficial a la esfera de la comunicación familiar, es decir, es posible que se emplee con una reacentuación paródica o irónica, así como un propósito análogo puede mezclar los géneros de diversas esferas”.⁴⁸⁰

En comparación con los recursos gramaticales de la lengua, los géneros discursivos constituyen patrones para la intercomprensión lingüística sumamente ágiles, flexibles y combinables, los cuales nos permiten hacernos cargo de lo irrepetible de la situación comunicativa y realizar nuestra intención discursiva. En ese sentido, la oración únicamente exhibe cierta conclusividad del significado abstracto y de la forma gramatical, pero tan sólo adquiere sentido al estar inmersa en el contexto de la comunicación discursiva, dentro del enunciado completo y en la relación de interlocución⁴⁸¹.

El tercer rasgo constitutivo de la totalidad del enunciado es –para Bakhtin– precisamente la trama de actitudes expresadas en la interlocución, que comprende tanto la disposición del hablante, como la actitud hacia los otros participantes en la comunicación discursiva. Así, pues, en todo enunciado se concreta cierta intención y postura activa del sujeto discursivo, pero, también, se exhibe un momento expresivo, una disposición afectiva y una actitud evaluativa; de ese modo, se individualiza la composición y estilo del enunciado. Por cierto, la oración, como unidad de la lengua y forma gramatical, es neutra; carece de esa entonación expresiva que caracteriza al enunciado completo en el proceso de uso activo de la palabra⁴⁸². Por otra parte, –según

⁴⁸⁰ Ibid., p. 269.

⁴⁸¹ Ibid., pp. 270-273.

⁴⁸² Ibid., pp. 273-277. Con respecto a la entonación expresiva, enfatiza Bakhtin: “Uno de los recursos expresivos de la actitud emotiva y valoradora del hablante con respecto al objeto de su discurso es la entonación expresiva que aparece con claridad en la interpretación oral. La entonación expresiva es un rasgo constitutivo del enunciado. No existe dentro del sistema de la lengua, es decir, fuera del enunciado. Tanto la palabra como la oración como *unidades de la lengua* carecen de entonación expresiva. Si una

Bakhtin— sólo dentro de los géneros discursivos y de las formas típicas de enunciación (así como en las diferentes situaciones y en los horizontes temáticos típicos de cada esfera de comunicación), es que las palabras y oraciones adquieren una expresividad típica, una entonación genérica y cierto perfil estilístico⁴⁸³. Pero, además de la expresividad genérica y de la entonación expresiva típica de un género discursivo, el enunciado completo exhibe no sólo una expresividad individual (fijada por el contexto individual e irrepetible del enunciado, así como por la intención discursiva propia), sino, también, múltiples ecos de matices expresivos ajenos. De ese modo, el enunciado completo, su tema y su expresividad, su entonación y su estilo, están repletos de matices dialógicos, de relaciones de respuesta hacia enunciados ajenos y de auténticos ecos del discurso ajeno⁴⁸⁴.

No en vano, el enunciado completo se caracteriza, finalmente, por su orientación hacia alguien y por tener cierto “otro” como destinatario. En ese sentido, la prefiguración del destinatario y la anticipación de la recepción discursiva en el destinatario, es decir, el tomar en cuenta su trasfondo aperceptivo de comprensión y respuesta (sus conocimientos, prejuicios, simpatías y antipatías), resultan aspectos decisivos en la composición y estilo del enunciado. Cada género discursivo aporta — según Bakhtin— un horizonte de recepción y una concepción del destinatario, que son específicos⁴⁸⁵. Así, pues, el carácter dirigido del lenguaje no se pone de manifiesto tan sólo a través de los recursos formales del sistema de la lengua (como el vocativo, por ejemplo), sino únicamente en el enunciado concreto, bajo la influencia del destinatario, de su recepción anticipada y su respuesta prefigurada; se trata, sin duda, de aspectos inaprensibles para el análisis lingüístico de la forma oracional.

Ciertamente, el enunciado completo, como acontecimiento singular e irrepetible, está atravesado por elementos extralingüísticos, contextuales y dialógicos, de tal modo que la comunicación discursiva real no se deja reducir al sistema de la lengua ni a la

palabra aislada se pronuncia con una entonación expresiva, ya no se trata de una palabra sino de un enunciado concluso realizado en una sola palabra (no hay razón alguna para extenderla hasta una oración). Existen los modelos de enunciados valorativos, es decir, los géneros discursivos valorativos, bastante definidos en la comunicación discursiva y que expresan alabanza, aprobación, admiración, reprobación, injuria: «¡muy bien!, ¡bravo!, ¡qué lindo!, ¡qué vergüenza!, ¡qué asco!, ¡imbécil!», etc. Las palabras que adquieren en la vida política y social una importancia particular se convierten en enunciados expresivos admirativos: «¡paz!, ¡libertad!», etc. (se trata de un género discursivo político-social específico) En una situación determinada una palabra puede adoptar un sentido profundamente expresivo convirtiéndose en un enunciado admirativo: «¡Mar! ¡Mar!» gritan diez mil griegos en Jenofonte”. (Ibid., p. 275).

⁴⁸³ Ibid., p. 281.

⁴⁸⁴ Ibid., pp. 281-285.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 285-286.

abstracción monológica de la palabra. Semejante textura dialógica de la enunciación discursiva, siempre marcada por cierta entonación expresiva y por un carácter dirigido (orientado a la recepción del destinatario y a una respuesta prefigurada del interlocutor), le proporciona al enunciado concreto e irrepetible la condición de una voz singular, esto es, de una expresión actual y realizada del discurso interindividual⁴⁸⁶. Como sostiene Bakhtin:

“Cuando en los lenguajes, jergas y estilos comienzan a percibirse voces, aquéllos dejan de ser un medio de expresión potencial y llegan a ser expresión actual y realizada; la voz entró en ellos y se apoderó de ellos. Están predestinados a jugar un papel único e irrepetible en la comunicación discursiva (creadora)”⁴⁸⁷.

Pero el discurso no actualiza tan sólo la voz discursiva del hablante, su intención y situación discursivas irrepetibles, ya que en él resuenan voces ajenas, otras entonaciones expresivas y voces sociales. Y es que las relaciones de sentido en la comunicación discursiva tienen siempre un matiz dialógico, de manera que los sentidos se distribuyen entre diferentes voces, las cuales se interpelan y replican, se preguntan y contestan⁴⁸⁸. Así como la vida real y efectiva del lenguaje se actualiza en el discurso, no hay discurso en que no resuenen voces dialógicas, las cuales constituyen las relaciones de sentido y el horizonte de intercomprensión del enunciado. No en vano, el discurso exhibe siempre una textura polifónica, a través de la cual se actualizan diversas voces dialógicas y entonaciones expresivas heterogéneas; así, pues, –podemos concluir con Bakhtin– el lenguaje no puede dejar de instanciarse (y responderse) a través del estilo y perspectiva socio-discursivos de alguna voz:

⁴⁸⁶ Me remito a “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, en *Estética de la creación verbal*, op. cit., 1982, pp. 296-297 y 312-316. Desde luego, la “voz” a que Bakhtin se refiere no equivale simplemente a la mera emisión fónica, a la *phoné*, sino que, más bien, designa la agencia discursiva singular. Como ha planteado uno de sus intérpretes, James Wertsch: “[...] la noción de voz para Bajtín no puede ser reducida a una explicación de las señales auditivo-vocales. Aunque se interesó con frecuencia en las cualidades concretas de la calidad de la voz, su explicación de la conciencia hablante es más general. Se aplica tanto a la comunicación oral como a la escrita, y abarca cuestiones más amplias de la perspectiva del sujeto hablante, su horizonte conceptual, su intención y su visión del mundo”. (Wertsch, J., *Voces de la mente*. Madrid: Visor, 1993, p. 71).

⁴⁸⁷ Bakhtin, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, en *Estética de la creación verbal*, op. cit., p. 313.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 318-320.

“Toda totalidad verbal extensa y creativa representa un sistema de relaciones muy complejo y polifacético. Cuando existe una actitud creativa hacia la lengua, no hay discurso que no tenga voz, que no pertenezca a nadie. En todo discurso se perciben voces, a veces infinitamente lejanas, anónimas, casi impersonales (voces que acompañan los matices léxicos, los estilos, etc.) casi imperceptibles, así como voces cercanas que suenan simultáneamente al momento del habla”.⁴⁸⁹

Resulta sumamente instructivo comparar la comprensión polifónica del discurso que es propia del círculo bakhtiniano y, por otra parte, la concepción de la racionalidad argumentativa que sustenta el espacio público habermasiano⁴⁹⁰. La esfera pública que Habermas idealiza –ya desde *Historia y crítica de la opinión pública*– constituye un foro específico de la vida social (separado de los aparatos del Estado), en el cual los ciudadanos se reúnen como público racional, para debatir de acuerdo a estándares universales de argumentación crítica, aceptables para todos los implicados. En ese sentido, la publicidad habermasiana hace posible la generalización de intereses, la anticipación de consensos y la formación discursiva de la voluntad. Por más que algunos críticos hayan observado la presencia de contrapúblicos, remarcando el carácter pluralista y heterodoxo de las esferas públicas subalternas, Habermas enfatiza cierta visión unitaria de una esfera pública comprensiva, cuya clave consiste en el debate racional y la construcción de consensos. Y es que la razón comunicativa que rige la esfera pública habermasiana presupone criterios formales *a priori*, tan universalistas como imparciales e inclusivos, capaces de sustentar el discurso orientado al entendimiento y la anticipación argumentativa de consensos aceptables. Al fin y al cabo, quien participa en el discurso argumentativo hace valer pretensiones de validez que resultan inherentes a la realización del acto de habla, como una auténtica situación ideal de habla, que encamina el discurso al mutuo entendimiento y al consenso racional. En consecuencia, el universalismo Habermasiano parece apostar por una perspectiva hiper-racional, trascendente y desapegada reflexivamente de las contingencias y fracturas del mundo de vida cotidiano⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 316.

⁴⁹⁰ Gardiner, M., “Wild publics and grotesque symposiums: Habermas and Bakhtin on dialogue, everyday life and the public sphere”, en Crossley, N., y Roberts, J. M., (eds.) *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

⁴⁹¹ Ibid., pp. 28-30.

Como contrapartida, la comprensión bakhtiniana del discurso problematiza las distinciones formales en que se basa la publicidad habermasiana (entre lo público y lo privado, lo estatal y la esfera pública, lo racional y lo irracional), al enfatizar la fluidez, la polifonía y el involucramiento corporal, situacional y dialógico del discurso instanciado en el mundo de vida cotidiano⁴⁹². Además, el enfoque bakhtiniano del discurso ejercido en el mundo de vida cotidiano impugna el formalismo universalista, al enfatizar ese carácter radicalmente dialógico, socio-históricamente situado y corpóreamente involucrado de toda enunciación. Si Habermas privilegiaba la claridad enunciativa, la transparencia comunicativa y la orientación al entendimiento –tanto en su concepción del discurso como en su análisis de la esfera pública–, Bakhtin comprende que todo enunciado constituye un eslabón de una interminable interacción dialógica, que es la que, en última instancia, establece contextual y situacionalmente las significaciones. Bakhtin no sólo aprecia profundamente el carácter encarnado, situacional y dialógico del discurso cotidiano, sino que, además, entiende adecuadamente el papel que juegan el entrecruzamiento de voces, la heteroglosia, la entonación múltiple, los dobles sentidos y la creatividad polifónica en la producción del discurso⁴⁹³. Desde esta comprensión dialógica, polifónica e involucrada del discurso cotidiano, Bakhtin elude el riesgo de hipostasiar cierto orden racional del discurso, tal y como ocurre en los enfoques formalistas y racionalistas, incluida la pragmática trascendental habermasiana. En fin, al enfatizar la polifonía, dialogismo e involucramiento socio-histórico y corporal del discurso, Bakhtin arroja una luz nueva sobre el carácter heterogéneo, polémico y contestatario de las interacciones discursivas en el mundo de vida. En ese sentido, Bakhtin esboza otra concepción de la publicidad, que permite apreciar la relevancia de lo paródico, lo transgresor, lo grotesco y lo carnavalesco, en las esferas públicas subalternas. Además, Bakhtin da cuenta de la irrupción de públicos heterodoxos y múltiples públicos salvajes, impugnando tanto la idealización universalista de la situación de habla orientada al entendimiento racional, como la mistificación de una unitaria esfera pública consensual comprensiva⁴⁹⁴.

No es que no haya ningún trasfondo compartido entre las concepciones del discurso de Habermas y Bakhtin⁴⁹⁵. De hecho, ambos asumen que la equidad en el

⁴⁹² Ibid., p. 30.

⁴⁹³ Ibid., pp. 36-37.

⁴⁹⁴ Ibid., pp. 38-42.

⁴⁹⁵ Garvey, T. G., “The Value of Opacity: A Bakhtinian Analysis of Habermas’s Discourse Ethics”, en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 33, n° 4, 2000, The Pennsylvania State University, pp. 370-390.

ámbito social ha de ser modelada desde relaciones comunicativas igualitarias, y los dos afirman la relevancia de los ámbitos dialógicos, en los cuales las relaciones de poder pueden ser parcialmente neutralizadas, o bien patentizadas. Además, tanto Habermas como Bakhtin intentan entender la comunicación de un modo comprensivo, esto es, no solamente por medio del análisis lingüístico, sino, también, considerando las formas de subjetividad y las relaciones intersubjetivas que se constituyen mediante la acción comunicativa; del mismo modo, ambos consideran que este análisis de las interacciones comunicativas tiene rendimientos críticos, en la medida en que ayuda a desenmascarar las formas de dominación que se ejercen en el discurso⁴⁹⁶.

No obstante, las diferencias entre Habermas y Bakhtin se patentizan tanto en su respectiva valoración de la transparencia comunicativa, cuanto en los rendimientos políticos de esa transparencia. Y es que Habermas considera que la transparencia comunicativa no sólo es posible, en la medida en que quien participa en el discurso asume la anticipación del entendimiento consensual en un auditorio ilimitado; además esa transparencia constituye una condición necesaria para la legitimación racional de las normas sociales y de los ordenamientos jurídico-políticos del Estado de derecho. En ese sentido, Habermas asocia la posibilidad de la autonomía racional tanto a la anticipación discursiva del consenso y a la fundamentación discursiva de las instituciones del Estado de derecho, cuanto a la posibilidad de superar de esa manera las comunicaciones distorsionadas bajo relaciones de dominación. Así, pues, para Habermas la transparencia es ideológicamente neutral e inclusiva, en tanto que medio de entendimiento mutuo y requisito de una comunicación emancipadora y no distorsionada.

Sin embargo, Bakhtin considera que la enunciación nunca puede resultar transparente, debido al excedente de significación que se suscita –independientemente de las intenciones de los hablantes– en la interacción comunicativa socio-históricamente situada. En ese sentido, la transparencia discursiva no es sino una manifestación de procesos de concentración y apropiación del discurso, que encubren formas de hegemonía ideológica y de imposición de un único interés social dominante. En ese caso, –para Bakhtin– la consagración de la transparencia discursiva constituiría una forma de complicidad teórica con aquello que mina tanto las opciones de apropiación dialógica del discurso, cuanto la emancipación y autonomía sociales; dichas opciones de

⁴⁹⁶ Ibid., p. 371.

autonomía discursiva y social pasan por reconocer la opacidad, ambigüedad, heteroglosia y, en suma, el carácter semánticamente excesivo del discurso socio-históricamente situado⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 370-371 y 380.

Capítulo 10.

La *performance* vocal.

Con la instanciación del lenguaje en la interacción discursiva, emerge el problema de la constitución del sujeto del discurso. En ese sentido, Benveniste ha insistido en que el fundamento de la subjetividad se halla en la instancia de discurso, esto es, en el lenguaje puesto en acción intersubjetivamente⁴⁹⁸. De partida, Benveniste caracteriza la “instancia de discurso” como el acto discreto y singular en virtud del cual la palabra se actualiza intersubjetivamente en la palabra de un locutor; se trata de una dimensión del lenguaje que no se deja reducir a la lengua, entendida como un repertorio de signos y como el sistema de sus combinaciones⁴⁹⁹. Pues bien, la constitución del sujeto y la conciencia de sí se fundan –según Benveniste– en la realidad dialéctica del lenguaje, a través de la cual cada locutor se apropia de la lengua, poniéndose como “yo” (persona-yo, persona subjetiva) en el discurso, a la vez que se dirige a un “tú” (persona no-yo, persona no-subjetiva) como interlocutor en la alocución. De ese modo, en la conformación dialógica del discurso, se despliega una condición de polaridad, complementariedad, reciprocidad y reversibilidad de las personas, las cuales se relacionan mutuamente a través de la comunicación discursiva. En palabras de Benveniste:

“La conciencia de sí no es posible más que si se experimenta por contraste. No empleo *yo* sino dirigiéndome a alguien, que será en mi alocución un *tú*. Es esta condición de diálogo la que es constitutiva de la *persona*, pues implica en reciprocidad que me torne *tú* en la alocución de aquel que por su lado se designa por *yo*. Es aquí donde vemos un principio cuyas consecuencias deben desplegarse en todas direcciones. El lenguaje no es posible sino porque cada locutor se pone como *sujeto* y remite a sí mismo como *yo* en su discurso. En virtud de ello, *yo* plantea otra persona, la que, exterior y todo a “mí”, se vuelve mi eco al que digo *tú* y que me dice *tú*. La polaridad de las personas, tal es en el lenguaje la condición fundamental, de la que el proceso de comunicación, que

⁴⁹⁸ Véase Benveniste, E., “De la subjetividad en el lenguaje”, en *Problemas de lingüística general*. México D. F.: Siglo XXI, 1971, pp. 180-181.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 187. Véase, también, “La naturaleza de los pronombres”, en *Problemas de lingüística general*, op. cit., p. 172.

nos sirvió de punto de partida, no pasa de ser una consecuencia del todo pragmática. Polaridad muy singular en sí, y que presenta un tipo de oposición cuyo equivalente no aparece en parte alguna, fuera del lenguaje. Esta polaridad no significa igualdad ni simetría: «ego» tiene siempre una posición de trascendencia con respecto a *tú*; no obstante, ninguno de los dos términos es concebible sin el otro; son complementarios, pero según una oposición «interior/exterior», y al mismo tiempo son reversibles. Búsquese un paralelo a esto; no se hallará. Única es la condición del hombre en el lenguaje”.⁵⁰⁰

En ese sentido, la constitución de la subjetividad en el lenguaje no puede desvincularse —según Benveniste— del estatuto lingüístico de la persona y del problema filosófico-lingüístico de la naturaleza de los pronombres. De hecho, los pronombres personales pertenecen, como los demostrativos y ciertas locuciones adverbiales, a una categoría de indicadores (de la persona, el tiempo, el lugar, lo mostrado, etc.), que tienen la particularidad de no remitir a un referente objetivo constante, idéntico y definible; se trata de términos no referenciales cuyo sentido se implementa cuando el locutor los asume en la instancia de discurso, y cuyo empleo no tiene más condición que la situación de discurso. De ese modo, estos indicadores autorreferenciales de la presente instancia de discurso no tienen otra función que la de llevar a cabo la conversión del lenguaje en discurso singular⁵⁰¹. El pronombre “yo” sólo tiene existencia lingüística a través del acto de locución, como “el individuo que enuncia la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística *yo*”⁵⁰². En tanto que forma lingüística, se trata de un signo vacío y no referencial, que únicamente remite autorreferencialmente a la enunciación y a la indicación del locutor como tal. Es así como se opera la conversión del lenguaje en discurso individual, al mismo tiempo que emerge la conciencia de la subjetividad: mediante la instanciación del discurso en que “yo” remite al locutor (no a un concepto o entidad individual), quien actualiza el lenguaje entero. Del mismo modo, cabe concebir el rol de otras formas pronominales, a partir de la instancia de discurso en que el lenguaje se realiza como acto discreto; en ese sentido, el pronombre “tú” se puede caracterizar como “el individuo al que se dirige la alocución en la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística

⁵⁰⁰ “De la subjetividad en el lenguaje”, op. cit., p. 181.

⁵⁰¹ “La naturaleza de los pronombres”, op. cit., pp.174-175.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 173.

tú”⁵⁰³. Análogamente, los indicadores deícticos “aquí” y “ahora” delimitan esa instancia espacial y temporal que resulta coextensiva y contemporánea a la presente instancia de discurso que contiene “yo”⁵⁰⁴. Como se puede apreciar, lo decisivo en la actualización del lenguaje, así como lo constitutivo de todas las coordenadas que definen al sujeto discursivo, es siempre la instancia de discurso que contiene el indicador de persona, y remite autorreferencialmente al locutor que profiere la palabra. Eso sí, un caso aparte lo constituye la tercera persona, que es en realidad una no-persona, la cual escapa a las correlaciones de personalidad que se establecen entre yo y tú, a través de la interacción dialógica: se trata de un modo de enunciación que no remite autorreferencialmente a la propia instancia de discurso, sino a un otro impersonal (no importa quién o qué), del que resulta posible predicar alguna referencia objetiva⁵⁰⁵. No obstante, podemos concluir – con Benveniste– que sólo con la actualización del lenguaje, y con su instanciación como discurso, se constituye el sujeto lingüístico, la correlación personal y la intersubjetividad dialógica.

Sin duda, en la situación verbal concreta, existe un nexo constitutivo entre la posición del locutor como sujeto en la instancia de discurso presente, la indicación de la persona y la mostración deíctica; así, se pone de manifiesto que la instancia del discurso concierne a lo que se muestra en la actualización del lenguaje (más que a aquello que puede ser dicho mediante la representación lingüística). Precisamente, Karl Bühler nos suministra una exhaustiva reconstrucción de esta dimensión mostrativa del lenguaje, que se abre con la instancia de discurso⁵⁰⁶. En el acontecimiento verbal concreto y en esa acción humana compleja que es la comunicación, existe –según Bühler– toda una dimensión deíctica, un campo mostrativo del lenguaje, que no puede recibir su impleción significativa a través de los recursos simbólicos del sistema de la lengua; no en vano, la deixis depende de ciertos recursos indicativos inherentes a la situación verbal, así como de todo un sistema de orientación subjetiva centrado en el aquí-yo-ahora, hitos inseparables del acontecimiento verbal actual⁵⁰⁷. De hecho, la comprensión del lenguaje, a partir de las circunstancias de la situación y en el trato cotidiano con los signos lingüísticos involucrados en el acontecimiento verbal, presupone una imagen intuitiva de la situación verbal concreta, cierta aprehensión tácita de sus recursos

⁵⁰³ Ídem.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 174.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 176.

⁵⁰⁶ Me remito a Bühler, K., *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 99.

indicativos y de sus coordenadas de orientación subjetiva⁵⁰⁸. Desde luego, los términos deícticos del lenguaje no son simplemente señales prelingüísticas (como el gesto indicativo del dedo), sino que despliegan una cierta función simbólica: “aquí” remite al emplazamiento en que el locutor habla en cada caso, así como “hoy” refiere todo momento en que puede ser enunciado, y “yo” designa cualquier locutor eventual (o “tú”, el conjunto de todos los receptores). Sin embargo, estos recursos mostrativos sólo reciben su precisión significativa en el campo indicativo y a través de la orientación intuitiva en la situación verbal concreta⁵⁰⁹. En ese sentido, el emplazamiento de la voz (su cualidad de origen espacial), el carácter individual de la voz y su orientación direccional (complementada con cierto volumen y tono) desempeñan un papel crucial tanto en la orientación intuitiva dentro de la situación verbal concreta, como para la individualización del locutor y para la apelación al receptor⁵¹⁰.

Así, pues, la procedencia y singularidad de la voz que habla hace que “aquí” o “yo” cobren sentido; en un caso, como una señal de posición y, en el otro, como una señal individual del locutor, que posibilita llevar a cabo cierta diacrisis personal y una identificación fisiognómica de quien habla⁵¹¹. De modo análogo, la preferencia vocal en la situación verbal concreta resulta clave a la hora de entender el término “ahora” (auténtica señal del momento) o la palabra “tú” (señal de apelación, en la cual la dirección y volumen de la voz es tan relevante como la fijación de la mirada, a la hora de orientarse intuitivamente en el acontecimiento verbal). En ese sentido, los deícticos constituyen –según Bühler– señales de recepción que indican la actual posición y el emplazamiento momentáneo del locutor (por más que cambien con cada hablante y acto verbal), y remiten a los actores del drama verbal; de ese modo, proporcionan una orientación subjetiva, esto es, correctamente realizable sólo desde la situación verbal

⁵⁰⁸ Ibid., p. 103.

⁵⁰⁹ Ibid., pp. 108-109.

⁵¹⁰ En palabras de Bühler: “Cuando sonidos y ruidos funcionan como signos de tráfico, la experiencia nos enseña que casi siempre se utiliza para la técnica del tráfico, *primero*, su carácter sonoro, y *en segundo lugar*, la cualidad del origen espacial de esos sonidos y ruidos; yo afirmo que en el tráfico verbal es exactamente lo mismo. Un bocinazo en la calle, por ejemplo, puede reconocerse, en virtud de las ordenanzas de policía vigentes, como bocina habitual de auto, y distinguirse de las señales de los ciclistas y de los coches privilegiados de los bomberos, por el sonido de los aparatos acústicos. Pero, además de ello, el receptor individual (digamos el peatón) lo oye como procedente de delante o de atrás, de la derecha o de la izquierda, y se comporta de acuerdo con ello. Los productos del aparato vocal humano tienen igualmente para cada oyente una *cualidad de origen espacial*, y se distinguen por lo regular fácilmente como productos de la voz humana de todos los demás ruidos. Más aún: tienen un *carácter individual* que conocemos en virtud de intereses vitales y una práctica de toda la vida, y ordenamos rectamente, de un modo *individual*, a una docena o un centenar de los hablantes más conocidos de nuestro contorno. Reconocemos a nuestros conocidos más próximos y a otras varias gentes, de un modo fácil y seguro, por su voz”. (Ibid., p. 110).

⁵¹¹ Ibid., p. 114.

concreta⁵¹². Pero lo más llamativo de los términos deícticos (y de la dimensión mostrativa del lenguaje que abren) consiste en que la materia vocal y la faz sonora de la palabra resultan decisivos para la orientación intuitiva en la situación verbal concreta: un deíctico como “yo” tiene la particularidad de que su forma verbal existe para remitir a la singularidad de la materia en que esa forma lingüística se realiza, esto es, para individualizar perceptible y fisiognómicamente al locutor a través de la materialidad singular de su voz. En palabras de Bühler:

“Ciertamente, cuando un conocido me dice *yo*, resuena más, y cuando alguien que está ante la puerta responde *yo* a mi pregunta «¿quién es?», cuenta con que *yo*, por el sonido de su voz, lo reconozca *individualmente* de entre el grupo de mis conocidos. La forma *yo*, fonológicamente acuñada y delimitada con suficiente precisión de todas las demás palabras de la lengua, suena de un modo fonológicamente uniforme en millones de bocas. Sólo la materia vocal, la faz sonora, la individualiza, y el sentido de la respuesta *yo* de mi visitante ante la puerta es que el fonema acuñado, el momento formal lingüístico en su *yo* me remite a mí, el que pregunto, al carácter de la voz. Concedido que esto es una relación muy curiosa; la forma de un algo existe para remitir a la peculiaridad de la materia en que la forma está realizada”.⁵¹³

Ciertamente, existe un profundo nexo entre la instancia del discurso, la interlocución dialógica, la posición de sujeto y la mostración situacional. Se trata de algunos de los aspectos que Ricoeur –siguiendo a Benveniste– ha destacado al caracterizar la concreción del acontecimiento discursivo y los horizontes de una teoría del discurso. De partida, Ricoeur distingue la teoría del discurso, con respecto a la lingüística de la lengua, ya que la primera se hace cargo de la dialéctica inherente al acontecimiento del sentido, en tanto que la segunda pone en suspenso el habla y el uso concretos⁵¹⁴. De ese modo, el discurso se perfila como un acontecimiento que se realiza temporalmente y se emplaza en un presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual, una totalidad sincrónica ajena al tiempo y a las transformaciones socio-históricas. Además, la lengua no tiene sujeto, y, desde el punto de vista del sistema,

⁵¹² Ibid., pp. 121-131.

⁵¹³ Ibid., p.132.

⁵¹⁴ Me remito a Ricoeur, P., “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 97.

resulta improcedente preguntarse “¿quién habla?”; sin embargo, la instancia de discurso remite autorreferencialmente al locutor (y al acontecimiento concreto de que alguien tome la palabra) a través de indicadores tales como los pronombres personales. En tercer lugar, los signos lingüísticos sólo remiten a otros signos del sistema, prescindiendo tanto del mundo, cuanto del tiempo o la subjetividad; por el contrario, el discurso es siempre acerca de algo, y se refiere a un mundo que describe, expresa o representa. O, en otras palabras, la instancia del discurso consiste en el acontecimiento de que un mundo advenga al lenguaje. Por último, el sistema de la lengua es sólo una condición formal de la comunicación, en la medida en que proporciona los diversos códigos; sin embargo, el discurso realiza plenamente la comunicación, toda vez que se dirige a otro, a la persona del interlocutor. En ese sentido, el acontecimiento del discurso corresponde al establecimiento del intercambio dialógico⁵¹⁵.

Ahora bien, la hermenéutica de Ricoeur distiende el nexo entre discurso, acontecimiento de la palabra y emplazamiento de las voces singulares, ya que asume que el texto escrito (o sea, la concreción escritural del discurso) constituye una peculiar realización de la instancia discursiva, la cual cumple plenamente aquella posibilidad que ya estaba incipientemente desarrollada en el discurso oral, a saber: el desligamiento del sentido con respecto del acontecimiento, la superación del decir en lo dicho y la supresión del acontecimiento en el sentido⁵¹⁶. No en vano, –según Ricoeur– el texto inscribe el sentido del acontecimiento enunciativo y lo dicho del decir, de un modo tal, que el mundo del texto se torna autónomo de la intención del autor, y la mostración situacional se transforma en proyección de un mundo significativo⁵¹⁷. Pero, además, el discurso escrito se desliga de la copresencia e intercambio dialógico de los interlocutores, ya que el texto está dirigido no tanto a un “tú” presente, cuanto a cualquiera que sepa leer; en ese sentido, la relación hablar-escuchar, así como la dialéctica del preguntar-responder, dan paso a una relación escribir-leer, en la cual un lector desconocido y virtual (cualquiera) es el destinatario de un discurso, el del texto, a través de cuyo complejo mundo referencial el sujeto puede advenir sí mismo⁵¹⁸. En palabras de Ricoeur:

⁵¹⁵ Ibid., pp. 97-98.

⁵¹⁶ Véase P. Ricoeur, “El modelo del texto”, en *Del texto a la acción*, op. cit., pp. 171-172.

⁵¹⁷ Ibid., pp. 173-174.

⁵¹⁸ Ibid., p. 175.

“En efecto, la relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder. No es ni una relación de interlocución ni un caso de diálogo. No basta con decir que la lectura es un diálogo con el autor a través de su obra; hay que decir que la relación del lector con el libro es de índole totalmente distinta. El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, no hay intercambio de este tipo entre escritor y lector; el escritor no responde al lector; el libro separa más bien en dos vertientes el acto de escribir y el acto de leer que no comunican; el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor, y de esa manera sustituye la relación de diálogo que une inmediatamente la voz de uno con el oído del otro”.⁵¹⁹

Sin embargo, por más que reconozcamos cierta especificidad del mundo del texto, de la inscripción escritural del discurso y del orden literario, no hemos de perder de vista la peculiaridad de la instanciación vocal del discurso y el sentido constituyente de la agencia vocal: al fin y al cabo, el discurso vocal no se deja reificar como un artefacto textual, ni es un subproducto literario. En la instancia vocal, el discurso puede conservar toda su fluidez y polifonía: la singularidad de los acentos expresivos, la interanimación dialógica de los enunciados, el compromiso existencial, el involucramiento mundano y la potencia mostrativa. De hecho, –como Zumthor sostiene– a través de la resonancia material de la voz, el querer-decir deviene voluntad de existencia; y es que, en la densidad concreta de la voz, se manifiestan tanto el poder transformador y la facultad deseante del decir (sin intención previa ni contenido predeterminado), cuanto cierta “memoria-en-acción”, en virtud de la cual la palabra se

⁵¹⁹ Ricoeur, P., “¿Qué es un texto?”, en *Del texto a la acción*, op. cit., pp. 128-129. En todo caso, este planteamiento hermenéutico de Ricoeur (conforme al cual el discurso escrito hace posible la objetivación, distanciamiento y autonomización del mundo de sentido del texto, de modo que con el texto escrito se darían las condiciones de posibilidad de una interpretación metodológicamente válida) no es compartido plenamente por la hermenéutica filosófica de Gadamer (con quien Ricoeur polemiza en este punto). Y es que –según Gadamer– sólo se logra comprender cabalmente el discurso escrito, si se comprende completamente el sentido del texto; por más que la escritura concrete la idealidad abstracta del sentido, la comprensión de la “cosa misma” del texto no se puede obtener del análisis de estructuras textuales objetivadas. Así, pues, el acceso a la totalidad del sentido discursivo no puede lograrse, reificando la composición textual desde el distanciamiento metodológico; más bien, supone involucrarse en la ocasionalidad y contextualidad del sentido, implica participar activamente en el juego de preguntas y respuestas que el texto suscita, así como requiere de la actualización del tono y la entonación adecuados, que le brindan al discurso su tensión interior y su fuerza superior de sentido: aquella que proviene del movimiento inasible de la interlocución y de una conversación inagotable. (Gadamer, “El giro hermenéutico”, op. cit., pp. 101-107).

da como enunciación rememorante⁵²⁰. Además, la voz constituye la mediación interior de dos existencias; es interpelación del otro y de sí mismo como otro, y este carácter relacional hace de la voz algo imposible de objetivar⁵²¹. Por lo demás, –según Zumthor– aunque nuestras voces resulten articuladas y lleven la marca de la diferencia, la “huella” de la voz se inscribe como otro tipo de discurso, como una palabra encarnada y profundamente arraigada en la corporalidad; se trata del ejercicio de una potencia fisiológica, de la facultad de producir la fonación y de la acción de organizar la sustancia fónica de expresión⁵²². También resulta característico de la comunicación vocal la situación de interlocución en que se despliega, con todo lo que ello implica, a saber: un hablar-escuchar, en que los interlocutores llevan a cabo una doble acción recíproca a partir de presupuestos tácitamente compartidos; un intercambio fluido en que los interlocutores invierten la misma energía psíquica, así como los mismos valores transmitidos, instinto social y lenguaje común⁵²³. En ese sentido, la voz es –para Zumthor– tan radicalmente social como singular, y pone de manifiesto el ser del hombre en el mundo, nuestro modo de involucrarnos en el mundo y nuestra exposición ante los otros.

En la comunicación vocal, topamos –según Zumthor– con un discurso en el cual, más que la transferencia de información, prima la exhibición de la fuerza ilocutiva de la voz y la interpelación recíproca; de ese modo, el sentido emerge a través de un juego de fuerzas que actúa sobre las disposiciones del interlocutor. Se establece, así, un

⁵²⁰ Véase Zumthor, P., *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus, 1991, pp.11-14. La reflexión de Zumthor es una buena muestra del creciente interés por la oralidad, en el discurso contemporáneo. En ese sentido, Zumthor se sitúa en la estela de aquellos teóricos de la oralidad que han descrito la especificidad de la comunicación oral. Como Havelock, que ha caracterizado los principales rasgos del sistema de comunicación social y de la memoria tradicional que se despliegan en una cultura oral: la *performance* verbo-motriz, el habla rítmica y formularia, la sintaxis realizativa o de acción, la narrativización de los temas, la organización mnemotécnica del discurso, el involucramiento situacional, la participación ritual, etc. (Véase Havelock, E., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 95-112). O como Ong, quien ha distinguido detalladamente el discurso oral del escrito: como un tipo de expresión acumulativo antes que subordinativo; formulario antes que analítico; redundante y copioso; conservador y tradicionalista; cercano al mundo vital; agonístico; empático y participativo; homeostático y auto-regulador; situacional antes que abstracto. (Ong, W., *Oralidad y escritura*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 38-62). Sin embargo, Zumthor considera ambiguo el término “oralidad”, pues no permite distinguir entre las distintas situaciones socio-culturales en que la oralidad se despliega (como una oralidad primaria, como una oralidad secundaria condicionada por la escritura preexistente, o como esa oralidad mixta que acompaña a una escritura no demasiado influyente); ni permite distinguir entre la tradición oral y, por otra parte, la transmisión oral y la agencia vocal presente. Por eso, Zumthor prefiere el término “vocalidad”, que enfatiza la historicidad de la agencia vocal y el empleo concreto de la fonía. (Zumthor, P., *La letra y la voz*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 19-24).

⁵²¹ Zumthor, P., *Introducción a la poesía oral*, op. cit., pp. 15-17.

⁵²² *Ibid.*, pp. 27-28.

⁵²³ *Ibid.* pp. 31-32.

intercambio verbal fluido en el que la enunciación adquiere una flexibilidad particular a través de los juegos de lenguaje, deslizamientos de registro, saltos discursivos y ambigüedades provocadas. En palabras de Zumthor:

“Lo que ofrece materia para hablar, aquello en lo que la palabra se articula, es un doble deseo: el de decir y aquel en quien repercute el contenido de las palabras dichas. En efecto, la intención del locutor que se dirige a mí no es únicamente comunicarme una información, sino conseguirlo provocándome a reconocer esa intención y someterme a la fuerza ilocutiva de su voz. Mi presencia y la suya en un mismo espacio nos ponen en posición de diálogo, real o virtual: intercambio verbal en el que los juegos del lenguaje se liberan fácilmente de las regulaciones institucionales, en el que los deslizamientos de registro, los saltos del discurso (del aserto a la súplica, del relato a la interrogación) aseguran al enunciado una flexibilidad particular. Si se produce una ruptura en la argumentación, o una laguna en la serie de hechos representados, una desconexión en las relaciones entre vuestra declaración y la situación ambiente, surge una pregunta, os provoca, tuerce (aunque sea por ironía) el hilo de esa frase. Movimientos laterales del lenguaje, ambigüedades que participan en la construcción progresiva del discurso, imposibilidad en el nivel de lo literal, apertura constante en las resonancias analógicas”.⁵²⁴

Por otra parte, como toma de la palabra y uso de la voz por parte de quien posee la atribución para proferirla, el discurso vocal no sólo constituye una automanifestación del lugar del sujeto, mediante una palabra tan persuasiva como testimonial. Además, – según Zumthor– establece un acto único e irrepetible de autoridad; no en vano, el acto vocal realiza cierta iniciativa performativa, o sea, un decir que es un hacer, de manera que “lo dicho denomina el acto hecho diciéndolo”⁵²⁵. En ese sentido, a través de la acción vocal y de la fuerza ilocutiva que ésta despliega, se conforma un juego de fuerzas persuasivas que dan forma al vínculo social. Además, la instanciación del discurso social en la voz cumple un rol decisivo en la exteriorización y perpetuación del vínculo social: la comunicación deviene autoperpetuación rememorante de lo social, realización de una memoria colectiva flexible, maleable, nómada, pero, a la vez, integradora, en la

⁵²⁴ Ibid., p. 32.

⁵²⁵ Ibid., p. 33.

medida en que resulta indisociable de la presencia de los cuerpos, y compromete el emplazamiento, la función social, el lugar en la comunidad, las tradiciones transmitidas y las circunstancias en que se hace oír la voz⁵²⁶. Se trata –según Zumthor– de una memoria tan interiorizada vocalmente como espacializada, exteriorizada y emplazada; semejante memoria vocal es, por tanto, sumamente frágil: está expuesta a una comprensión progresiva y concreta de las palabras que se profieren, y permanece circunscrita a la audición pública en un grupo limitado⁵²⁷.

Sin duda, en la comunicación vocal, resulta esencial cierta *performance* que constituye la instancia de realización plenaria del discurso, esto es, el complejo entramado de acción, en virtud del cual el mensaje es transmitido y simultáneamente percibido aquí y ahora, de modo que el locutor, el destinatario y las circunstancias están concretamente involucrados, y también aparecen vinculados situación y tradición. Como instancia de realización discursiva, la *performance* vocal no sólo corresponde a cierta situación de escucha e intercambio verbal, sino, sobre todo, a la función fática del lenguaje, al juego de aproximación, llamada y provocación del otro, al margen de la producción de un significado⁵²⁸; constituye, asimismo, un acontecimiento social creador del sentido, a partir de presupuestos compartidos⁵²⁹. Eso sí, la *performance* vocal requiere competencia: tanto un saber-hacer y un saber-decir, cuanto un saber-estar en la duración y en el espacio, o sea un emplazamiento espacio-temporal de los cuerpos que profieren las voces, y en los cuales la palabra se encarna⁵³⁰. Y es que, con la instanciación vocal, emerge un discurso circunstancial, espacio-temporalmente connotativo, e insertado en los lugares y duraciones socio-históricas de la convocatoria pública. De hecho, la *performance* vocal constituye –para Zumthor– una “publicidad”,

⁵²⁶ Ibid., pp. 34-35.

⁵²⁷ Ibid., pp. 41-42.

⁵²⁸ Roland Barthes hace referencia a cómo, con la transcripción del discurso, no sólo se pierde la exposición inmediata de la palabra y el flujo sinuoso del discurso, sino, también, la función interpelativa o de contacto: “Esto se relaciona con una última pérdida, infligida a la palabra por su transcripción: la de todas esas migajas de lenguaje –del tipo “¿no?”– que el lingüista relacionaría sin duda con una de las grandes funciones del lenguaje, la función fática o de interpelación; cuando hablamos queremos que nuestro interlocutor nos escuche; despertamos entonces su atención por medio de interpelaciones vacías de sentido (del tipo: “hola, hola, ¿me escucha usted bien?”); muy modestas, esas palabras, esas expresiones tienen sin embargo algo de discretamente dramático: son llamados, modulaciones –¿diría, pensando en los pájaros: cantos?– a través de los cuales un cuerpo busca a otro cuerpo. Este canto –torpe, sin relieve, ridículo cuando está escrito– es el que se extingue en nuestra escritura”. (Barthes, R., *El grano de la voz*. México, D. F.: Siglo XXI, 1983, pp. 12-13).

⁵²⁹ Zumthor, P., *Introducción a la poesía oral*, op. cit., p. 33.

⁵³⁰ Ibid., p. 157.

en el sentido más fuerte del término: exposición e involucramiento de la comunicación a través del espacio-tiempo social⁵³¹.

El discurso que se instancia en la voz, como energía configuradora y resonancia intermediaria, como fugaz tener lugar de la palabra y encarnación corporal del verbo, no sólo constituye –según Zumthor– un fluido lenguaje en emergencia, que manifiesta la fuerza del acontecimiento, a través del proceso de su propia producción; asimismo, la *performance* vocal, acarrea una auténtica trasgresión de todo texto fijado y de todos los esquemas discursivos convencionales, pues está animada por el deseo de una voz viviente y singular que quiere ser escuchada, para abrirnos a la experiencia del estrecho contacto entre sujetos corporalmente presentes⁵³². Por lo demás, la *performance* vocal introduce, también, el ritmo, que junto a la potencia de la voz y a la forma sonora, contribuye a configurar la unicidad del sentido, y corresponde a los ritmos de la actividad global del hombre, al tiempo que los recrea⁵³³. Por otra parte, la *performance* vocal involucra modelos gestuales y una disposición corporal, que son parte de la competencia del intérprete, de su saber-hacer; y es que, en la *performance*, el gesto corporal no transcribe nada ni está gobernado por códigos que lo fijen, sino que produce figurativamente los mensajes del cuerpo, según cierta conveniencia gestual unida a la existencia social⁵³⁴. En conclusión, con la *performance* vocal, irrumpe –según Zumthor– un lugar cualitativo (cierto espacio intensivo) y una duración intensa de la comunicación social, a través de los cuales se abre una experiencia de desalienación de la singularidad de la existencia personal, que es, más que nada, deseo de una desalienación de la voz⁵³⁵.

⁵³¹ Ibid., p. 166.

⁵³² Ibid., pp. 167-173.

⁵³³ Ibid., p. 174.

⁵³⁴ Ibid., pp. 204-205.

⁵³⁵ Ibid., p. 216.

Capítulo 11.

El orden del discurso y las relaciones de poder.

Ahora bien, por más que, en la *performance* vocal, asistamos a la manifestación de la potencia del decir y al acontecimiento de la desalienación de la existencia singular, no podemos dejar de lado el hecho de que la instancia del discurso también comporta la instalación de complejas relaciones de poder y dispositivos estratégicos, en el ámbito de la comunicación interhumana. En ese sentido, –siguiendo a Foucault– cabe pensar la instancia del discurso y el acontecimiento de la enunciación, desde punto de vista de la organización e implementación efectivas de un cierto orden discursivo y de determinada modalidad enunciativa. De partida, –en la perspectiva foucaultiana– la unidad elemental del discurso consiste en el enunciado, auténtica concreción existencial y efectuación material de los signos; en ese sentido, la dispersión material de los acontecimientos discursivos no puede identificarse con la lengua, que sólo constituye un sistema virtual de construcción regular de formas lingüísticas, ni el enunciado puede confundirse con la frase gramatical o la proposición lógica⁵³⁶. Pero, aunque no hay enunciado sin efectuación material de los signos, no podemos –según Foucault– caracterizar el enunciado tan sólo a partir de la irrupción espacio-temporal del acontecimiento sígnico. En palabras de Foucault:

“El enunciado es, pues, inútil buscarlo del lado de los agrupamientos unitarios de signos. Ni sintagma, ni regla de construcción, ni forma canónica de sucesión y de permutación, el enunciado es lo que hace existir a tales conjuntos de signos, y permite a esas reglas o a esas formas actualizarse. Pero si las hace existir, es en un modo singular que no puede confundirse con la existencia de los signos en tanto que elementos de una lengua, ni tampoco con la existencia material de esas marcas que ocupan un fragmento y duran un tiempo más o menos largo”.⁵³⁷

No en vano, el enunciado, ese modo singular de existencia de los signos que pasa por la efectuación material de las reglas de formación y utilización de la lengua, se

⁵³⁶ Me remito a Foucault, M., *La arqueología del saber*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1987, pp. 132-145.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 146.

caracteriza por exhibir una relación específica con cierto correlato temático. Este correlato enunciativo, presupuesto por el significado formal de la frase y por el valor de verdad proposicional, constituye la instancia de diferenciación que hace posible la referencia, al establecer un ámbito referencial y un horizonte de aparición del sentido (puede ser un dominio de ente-lequias especulativas o de objetos experimentales, de construcciones ficcionales, de hitos situacionales, etc.)⁵³⁸. Además, el enunciado se distingue de la mera construcción lingüística por exhibir una relación determinada con un sujeto: cierta posición de sujeto, que no se identifica simplemente con la relación de autoría, ni con la intención significativa y el querer-decir, pues es el enunciado el que especifica el lugar que ha de ocupar un individuo para ser sujeto de la enunciación (desde luego, no se da la misma posición de sujeto en un libelo anónimo, en un discurso presidencial, en un monólogo interior literario, en la demostración de un teorema matemático, etc.)⁵³⁹. En tercer lugar, la función enunciativa se ejerce a través de un dominio asociado, en relación con un campo adyacente y un espacio colateral de formulaciones, que establecen el contexto de coexistencia, pertinencia y relevancia; así, pues, el enunciado aparece siempre como parte de series y conjuntos enunciativos, en los cuales ejerce su función definida, y está especificado como un elemento singular de cierto juego enunciativo que lo desborda (las réplicas que se alternan en la conversación cotidiana, la trama arquitectónica de premisas y conclusiones en la demostración científica, el ritmo de los versos de un poema, la secuencia de instrucciones en un manual de uso, etc.)⁵⁴⁰. Por último, para que una construcción lingüística pueda ser considerada como enunciado, ha de tener cierta existencia material; y es que el enunciado se da a través un espesor material que es constitutivo del enunciado mismo: le aporta una sustancia, un soporte y una inscripción espacio-temporal (en la misma frase gramatical pueden actualizarse enunciados distintos, si aparece escrita en una novela, o es proferida de viva voz en una conversación)⁵⁴¹. Sin embargo, aunque la enunciación constituye un acontecimiento inseparable de su propia instancia (un evento con un soporte material específico, dotado de una singularidad situada y fechada), el enunciado no se reduce al mero acontecimiento material: se caracteriza por ser repetible y reapropiable, a través de los diversos campos de utilización y de los regímenes institucionales en los cuales la enunciación se lleva a cabo. En suma, –según Foucault–

⁵³⁸ Ibid., pp. 148-153.

⁵³⁹ Ibid., pp. 153-160.

⁵⁴⁰ Ibid., pp. 160-167.

⁵⁴¹ Ibid., pp. 167-169.

el enunciado exhibe cierta materialidad repetible: se inscribe en un régimen de materialidad desplegado en el orden de las instituciones materiales, más que en la mera instancia material espacio-temporalmente localizada. En ese sentido, el enunciado adquiere un estatuto siempre modificable y reactualizable, toda vez que el régimen de materialidad repetible, constitutivo del acontecimiento de la enunciación, establece posibilidades de reinscripción y transcripción, de traspaso y reapropiación estratégica, siempre a través de campos de utilización específicos⁵⁴². En palabras de Foucault:

“Esta materialidad repetible que caracteriza la función enunciativa hace aparecer el enunciado como un objeto específico y paradójico, pero como un objeto, a pesar de todo, entre todos los que los hombres producen, manipulan, utilizan, transforman, cambian, combinan, descomponen y recomponen, y eventualmente destruyen. En lugar de ser una cosa dicha de una vez para siempre –y perdida en el pasado como la decisión de una batalla, una catástrofe geológica o la muerte de un rey–, el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde. Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad”.⁵⁴³

Ahora bien, –según Foucault– ese régimen de materialidad repetible, en el cual se inscribe toda enunciación, tiene la particularidad de desplegar una compleja gama de procedimientos de control y selección, que procuran cancelar la dispersión, materialidad y aleatoriedad del acontecimiento enunciativo, acallando el murmullo incesante y la proliferación desordenada del discurso. En ese sentido, a través de la producción de discurso, intervienen procedimientos de exclusión que limitan los poderes del discurso, dispositivos de prohibición que delimitan lo tematizable, que ritualizan las circunstancias de la enunciación, o que excluyen del discurso tanto a aquellos sujetos no autorizados, como a ciertos intereses enunciativos no regulados institucionalmente⁵⁴⁴.

⁵⁴² Ibid., pp. 169-177.

⁵⁴³ Ibid., p. 176-177.

⁵⁴⁴ Me remito a Foucault, M., *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, 1987, pp. 11-12.

En todo caso, también existen procedimientos internos de control de lo enunciable, que dominan las apariciones aleatorias del discurso: como el comentario, esto es, la repetición de algún texto fundacional y canónico, que permite conjurar la apertura y aleatoriedad del acontecimiento enunciativo; o como la autoría, que limita la dispersión del discurso, al ligarlo a cierta identidad unificadora, a la individualidad de quien enuncia; o como las disciplinas, por último, las cuales proveen al discurso de procedimientos enunciativos restrictivos (reglas de construcción, dominios de objetos, horizontes teóricos e instrumentos conceptuales y técnicos), que delimitan y distribuyen lo enunciable en el discurso⁵⁴⁵. Por otra parte, –según Foucault– el acceso al discurso está sujeto a procedimientos de control que seleccionan al sujeto que habla e imponen restricciones al intercambio comunicativo: ya sea por medio de rituales, que cualifican al sujeto, definen los roles, comportamientos y circunstancias, así como establecen la eficacia coactiva de las palabras; ya sea mediante ciertas sociedades de discurso, que posibilitan la apropiación y/o divulgación diferenciales del discurso, en un ambiguo juego de secreto y difusión; ya sea a través de la constitución de doctrinas que vinculan a los sujetos en torno a cierto cuerpo de verdades y reglas discursivas, en la misma medida en que someten a los sujetos y marcan los enunciados inasimilables; ya sea, finalmente, garantizando la adecuación social del discurso y su distribución diferencial, por medio de algún sistema de educación⁵⁴⁶. Foucault caracteriza la más notoria de estas formas de selección del sujeto que habla, los rituales socio-discursivos, en los siguientes términos:

“El intercambio y la comunicación son figuras positivas que juegan en el interior de sistemas complejos de restricción; y, sin duda, no sabrían funcionar independientemente de éstos. La forma más superficial y más visible de estos sistemas de restricción la constituye lo que se puede reagrupar bajo el nombre de ritual; el ritual define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan (y que, en el juego de un diálogo, de la interrogación, de la recitación, deben ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados); define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar el discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor

⁵⁴⁵ Ibid., pp. 21-32.

⁵⁴⁶ Ibid., pp. 32-38.

coactivo. Los discursos religiosos, judiciales, terapéuticos, no son apenas disociables de esa puesta en escena de un ritual que determina a la vez para los sujetos que hablan las propiedades singulares y los papeles convencionales”.⁵⁴⁷

En ese sentido, toda la gama de dispositivos de control y de regulaciones, que atraviesan constitutivamente la producción del discurso social, no conforma únicamente un régimen de visibilidad, esto es, una superficie de inscripción y un campo de aparición, que delimite los horizontes de tematización; un orden discursivo corresponde, también, a cierto régimen de sonoridad, a procedimientos de organización de la *performance* vocal que conciernen a la apropiación y/o distribución diferencial de las voces y los silencios, a la regulación de la competencia vocal y de la fuerza performativa, así como a formas específicas de hacer hablar y/o hacer callar⁵⁴⁸. Por ejemplo, en algunos rituales socio-discursivos, la *performance* vocal consiste en hacer escuchar una voz soberana que exhibe su elocuencia carismática, al mismo tiempo que preserva su secreto magistral. En otros casos, como ocurre en el ritual discursivo de la confesión, se establece un particular régimen de enunciación y una peculiar *performance* vocal: la instancia de dominación radica no en quien habla, sino en quien calla, escucha y hace hablar, en tanto que aquel que profiere su voz testimonial se inviste de una posición de sujeto, constituida e individualizada por la relación de poder que lo conmina a hablar de sí mismo. En palabras de Foucault:

“Ahora bien, la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo

⁵⁴⁷ Ibid., p. 33-34.

⁵⁴⁸ Como sostiene Jacques Attali: “La monopolización de la emisión de mensajes, el control del ruido y la institucionalización del silencio de los otros son dondequiera las condiciones de perennidad de un poder”. (Attali, J., *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1995, p. 18).

redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación”.⁵⁴⁹

En ciertas instancias socio-discursivas, el enunciado deviene enérgica señal sonora que acalla, somete, e impone una reacción inmediata: es lo que ocurre –según Foucault– cuando la *performance* vocal consiste en un sistema de mando disciplinario:

“Toda la actividad del individuo disciplinado debe ser ritmada y sostenida por órdenes terminantes cuya eficacia reposa en la brevedad y la claridad; la orden no tiene que ser explicada, ni aun formulada; es precisa y basta que provoque el comportamiento deseado. Entre el maestro que impone la disciplina y aquel que le está sometido, la relación es de señalización: se trata no de comprender la orden sino de percibir la señal, de reaccionar al punto, de acuerdo con un código más o menos artificial establecido de antemano. Situar los cuerpos en un pequeño mundo de señales a cada una de las cuales está adscrita una respuesta obligada, y una sola: técnica de la educación que «excluye despóticamente en todo la menor observación y el más leve murmullo»; el soldado disciplinado «comienza a obedecer mándesele lo que se le mande; su obediencia es rápida y ciega; la actitud de indocilidad, el menor titubeo sería un crimen». La educación de los escolares debe hacerse de la misma manera: pocas palabras, ninguna explicación, en el límite un silencio total que no será interrumpido más que por señales [...]”.⁵⁵⁰

No obstante, a través de todo régimen de sonoridad, de las redes de dispositivos que hacen hablar y/o hacen callar, es posible seguir escuchando “el estruendo de la batalla” de las voces discursivas: la resistencia intempestiva de algunas voces singulares que no dejan de hacerse oír en común, las reacentuaciones paródicas de los enunciados del sistema, así como el murmullo polifónico del discurso social, que disipa todo pseudoconsenso monológico. Por más que, en todo orden socio-discursivo, se intente llevar a cabo una apropiación y distribución diferencial de la competencia vocal (incluso hasta el punto de la máxima concentración de la voz soberana), y aunque la

⁵⁴⁹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987, p. 78.

⁵⁵⁰ Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986, pp. 170-171.

organización de la *performance* vocal pretenda aproximarse al monologismo de las señales que imponen el silencio; siempre persiste la dialéctica de las voces y la interanimación dialógica del discurso, como un inagotable rumor de fondo, que desborda cualquier enunciado.

Cuando atendemos al campo estratégico que las políticas de la voz establecen (ya sea como ejercicio de la acción vocal soberana, ya sea como apropiación y control de la sustancia fónica de expresión; ya se trate de un hacer hablar, o de un hacer callar), toda la presunta transparencia del orden de la representación y del entendimiento en la palabra resulta puesta en entredicho. Así, la exterioridad y materialidad radicales de la acción vocal concreta disipan toda ilusión de una comunicación lineal, realizada mediante la idealidad de la palabra y de los signos puros de una estructura virtual, el código de la lengua. Y es que la acción vocal concreta no consiste en una mera estructura formal de la comunicación ni coincide con la deriva de los signos puros, esto es, con el aplazamiento indefinido de un sentido ideal siempre ya diferido. El acontecimiento vocal exhibe un espesor material constitutivo y cierto anclaje en un trasfondo vocal mimético-expresivo compartido; de ese modo, tanto el acontecimiento enunciativo como los recursos de expresión son susceptibles de apropiación, control y lucha. Así pues, las luchas, los poderes y las manifestaciones de violencia simbólica se inscriben en la agencia vocal cotidiana, pero, también, en el trasfondo vocal mimético-expresivo, que constituye el mundo de vida compartido.

Curiosamente, Barthes le asigna a la escritura un efecto semejante al que nosotros atribuimos a la acción vocal, a saber: el generar un cerco extraño y una condensación del lenguaje, que cuestionan la función de mera transmisión de información y la pura deriva comunicativa de los signos⁵⁵¹. (De ahí que Barthes saludara el advenimiento de una escritura neutra, caracterizada por llevar la escritura a su grado cero, es decir, a un estilo oral que posibilitaría tanto la restitución del lenguaje hablado como la “reconciliación del verbo del escritor y del verbo de los hombres”⁵⁵²; el grado cero de la escritura coincide, así, con la manifestación, no ritualizada

⁵⁵¹ Barthes, R., *El grado cero de la escritura*. México D. F.: Siglo XXI, 1987. Sostiene Barthes: “Todas las escrituras presentan un aspecto de cerco extraño al lenguaje hablado. La escritura no es en modo alguno un instrumento de comunicación, no es la vía abierta por donde sólo pasaría una intención de lenguaje. [...] Lo que opone la escritura a la palabra, es el hecho de que la primera siempre parece *simbólica*, introvertida, vuelta ostensiblemente hacia una pendiente secreta del lenguaje, mientras que la segunda no es más que una duración de signos vacíos cuyo movimiento es lo único significativo”. (Ibid., p. 26).

⁵⁵² Ibid., p. 84.

literariamente, de la pluralidad de los registros verbales socialmente compartidos y de las voces colectivas⁵⁵³). El modo en que Barthes concibe el rol de la escritura nos permite entender que la idealidad del sentido toma siempre cuerpo en un campo enunciativo material y se arraiga en un trasfondo extraño a la comunicación lingüística; además, podemos captar que, con la condensación y arraigo materiales del lenguaje, se inscribe la exterioridad en el seno de la enunciación. De hecho, el acontecimiento enunciativo incorpora la posibilidad de su agenciamiento, apropiación y control, para fines extraños a la comunicación⁵⁵⁴. Para Barthes, eso es precisamente lo que ocurre con la escritura política, que convierte al lenguaje en una excusa para la intimidación o la glorificación; en ese sentido, el poder o la lucha producirían formas netas de escritura, en las cuales la palabra es más pretexto que signo⁵⁵⁵. Ahora bien, la exterioridad, la densidad material y la pertenencia a una circunstancia extraña no son rasgos exclusivos de la escritura, sino que caracterizan plenamente el ejercicio de la acción vocal y su arraigo en un trasfondo mimético-expresivo compartido (antepredicativo y presupuesto por toda enunciación), cuyos recursos resultan susceptibles de apropiación y control. Así, la coerción simbólica se inscribe cotidianamente en el trasfondo vocal mimético-expresivo, y, de ese modo, en torno a la acción vocal se despliegan políticas de la voz, que tan pronto hacen de la voz un uso intimidatorio, como convierten a la acción vocal en aclamación. Se trata de agenciamientos del acontecimiento vocal que se hacen presentes en la dialéctica cotidiana de las voces: voces que se imponen y voces silenciadas; hacer hablar, o hacer callar. En suma, la dialéctica de las voces en el mundo de vida compartido (más que consistir en la actualización de algún código estructural, de cierto texto cultural o de la pura *différance* de los signos) constituye un “pretexto” para el ejercicio de la lucha expresiva por el reconocimiento.

En todo caso, la dificultad que se plantea es la de cómo testimoniar esta dialéctica cotidiana de las voces, presente en el mundo de vida compartido. Y es que no parece sencillo el dar cuenta de una acción vocal tan nómada como efímera; no es fácil registrar el clamor aestructural compartido, o poner de manifiesto ese presupuesto mimético-expresivo que opera como trasfondo constituyente, sin resultar disponible como representación desapegada. Desde luego, el sentido constituyente de la acción

⁵⁵³ Ibid., pp. 78-89.

⁵⁵⁴ Según Barthes: “Encontraremos entonces, en toda escritura, la ambigüedad de un objeto que es a la vez lenguaje y coerción: existe en el fondo de la escritura una “circunstancia” extraña al lenguaje, como la mirada de una intención que ya no es la del lenguaje”. (Ibid., p. 27).

⁵⁵⁵ Ibid., p. 28.

vocal y del trasfondo mimético-expresivo resulta impensable desde la perspectiva de unas ciencias humanas centradas únicamente en la mera disposición estructural-funcional de los procesos socio-históricos. Sin embargo, existen testimonios de la acción vocal mimético-expresiva, escrituras que intentan hacer oír las voces constituyentes del mundo de vida histórico-social; se trata de testimonios expresivos que nos sitúan más allá de la perspectiva convencional de las ciencias humanas, y desbordan los enfoques utilitaristas, estructuralistas, funcionalistas o sistémicos, hegemónicos en la investigación de la vida social. Así, por ejemplo, la escritura histórica de Marx es una muestra privilegiada de testimonio, no sólo de las luchas por el reconocimiento llevadas a cabo en el trasfondo vocal mimético-expresivo, sino, también, de los clamores colectivos constituyentes de los procesos socio-históricos de la modernidad⁵⁵⁶.

En sus textos históricos, Marx parece dejar de lado la rigidez del esquema interpretativo utilitarista y funcionalista, presente en los textos de crítica de la economía política, y, en virtud del cual la lucha de clases es vista como una forma de concurrencia de intereses económicos estructuralmente determinados bajo cierto modo de producción⁵⁵⁷. En lugar de semejante modelo utilitarista y funcionalista, los escritos históricos de Marx presentan una perspectiva “expresivista” de los conflictos socio-históricos⁵⁵⁸. Este enfoque expresivista no sólo da cuenta del comportamiento conflictivo de los participantes, en términos de la acción expresiva que manifiesta sentimientos y convicciones; además, la tendencia expresivista de los escritos históricos de Marx implica cierta dramatización de los conflictos socio-históricos, como si los agentes fueran actores de un drama en que se representa la pugna entre roles irreconciliables⁵⁵⁹. En ese sentido, el enfoque dramático-expresivista de los conflictos socio-históricos puede acarrear cierta reducción de la agencia vocal, su conversión en mera representación de roles tradicionalmente heredados y eternamente repetidos, de

⁵⁵⁶ Vamos a hacer referencia, fundamentalmente a Marx, K., “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”, así como a “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, textos disponibles en *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

⁵⁵⁷ Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997, pág. 180.

⁵⁵⁸ Honneth aclara el sentido de esta concepción “expresivista” del conflicto: “Con este concepto no sólo se alude aquí a que el comportamiento conflictivo de los participantes se entiende como un fenómeno expresivo, es decir, conforme al modelo de un obrar expresivo, por el que llegan a presentación sentimientos y concepciones”. (Ibíd., p. 182).

⁵⁵⁹ Ibíd., pp. 182-183.

manera que los agentes sociales sólo actuarían escenificando los fantasmas y lenguajes prestados del pasado⁵⁶⁰.

No obstante, el acercamiento expresivista tiene la virtud de rescatar la acción vocal mimético-expresiva (constituyente del mundo de vida compartido) bajo la forma de clamores colectivos y pugnas entre las voces sociales. De hecho, los escritos históricos de Marx están plagados de clamores de muy diversa índole: aclamaciones y reivindicaciones, abucheos y gritos de lucha. Bajo el modelo expresivista del conflicto social, los gritos y clamores colectivos resuenan en el mundo de vida; así, los procesos socio-históricos parecen responder a la dialéctica de las voces que invocan y aclaman, proclaman o reclaman. En la escritura histórica de Marx, vemos desplegarse todo ese clamor popular desencadenado a raíz de la irrupción revolucionaria de las masas en el escenario histórico. Se oyen voces colectivas que denuncian y abuchean:

“Las fracciones no dominantes de la burguesía francesa clamaban: ¡*Corrupción!*
El pueblo gritaba: *A bas les grands voleurs! A bas les assassins!*”⁵⁶¹.

O voces que ridiculizan el orden establecido y revierten irónicamente las estrategias del poder establecido:

“Convencido de haber entusiasmado así al pueblo, Bonaparte se puso en movimiento para ganar al ejército. Hizo celebrar en la explanada de Satory, cerca de Versalles, grandes revistas, en las que quería comprar a los soldados con salchichón de ajo, champán y cigarros. Si el auténtico Napoleón sabía animar a sus soldados decaídos, en las fatigas de sus cruzadas de conquista, con una momentánea intimidad patriarcal, el pseudo Napoleón creía que las tropas le mostraban su agradecimiento al gritar: «*vive Napoleón, vive le saucisson*» es decir, «¡Viva el salchichón y viva el histrión!»”⁵⁶².

⁵⁶⁰ Resulta significativo, en este sentido, el célebre texto de “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”. (Op. cit., p. 135).

⁵⁶¹ Marx, K., “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”, op. cit., p. 40.

⁵⁶² Ibid., p. 132.

En los textos históricos de Marx, también oímos aclamaciones polifónicas que, en todo caso, resuenan irónicamente como consignas prestadas, carentes de potencia vocal:

“A la proclama constitucional de la Montaña correspondió el 13 de junio, una llamada *manifestación pacífica* de los pequeños burgueses, es decir, una procesión callejera desde Chateau d’Eau por los bulevares: 30.000 hombres, en su mayoría guardias nacionales, desarmados, mezclados con miembros de las sociedades secretas obreras, que desfilaban al grito de «¡*Viva la constitución!*!». Grito mecánico, frío, que los mismos manifestantes lanzaban como grito de una conciencia culpable y que el eco del pueblo que pululaba en las aceras devolvía irónicamente cuando debía resonar como un trueno. Al canto polifónico le faltaba la voz de pecho”⁵⁶³.

Asimismo, se escuchan reivindicaciones y reclamaciones populares:

“Y cuando, pocos días después, el Gobierno provisional olvidó sus promesas y parecía haber perdido de vista al proletariado, una masa de 20.000 obreros marchó hacia el Hotel de Ville a los gritos de *¡Organización del trabajo!* *¡Queremos un ministerio propio del trabajo!*”⁵⁶⁴.

Y, al clamor popular, replican las consignas y gritos de guerra de los representantes políticos de la burguesía, apelando a la restauración del orden:

“¡*Orden!*, era el grito de guerra de Guizot. ¡*Orden!*, gritaba Sebastiani, el guizotista, cuando Varsovia fue tomada por los rusos. ¡*Orden!*, grita Cavaignac, eco brutal de la Asamblea Nacional francesa y de la burguesía republicana”⁵⁶⁵.

⁵⁶³ Ibid., p. 94.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 44.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 58.

Ahora bien, el testimonio expresivista de los conflictos vocales presentes en el mundo de vida, corre el riesgo de convertirse en algo más que la escucha de los clamores compartidos: se traduce en una escritura de la consigna, en el ir y venir de consignas que, hasta cierto punto estereotipan el sentido constituyente de la agencia vocal. Así, al ser representado como consigna, el uso de la voz se torna fórmula repetible en la puesta en escena dramática de una lucha ininterrumpida entre roles eternamente contrapuestos; de ese modo, la escritura de la consigna se apropia de los usos vocales (so pretexto de representarlos) y transforma la agencia vocal en formulismo escénico. Por tanto, la representación de la voz en forma de consignas no consigue agotar el sentido constituyente de la acción vocal y del trasfondo vocal mimético-expresivo; mucho menos, cuando la agencia vocal mimético-expresiva y los conflictos simbólicos de expresión resultan subsumidos bajo el andamiaje estructural-funcional provisto por el esquematismo económico y la metáfora productivista. Esa es precisamente la ambigüedad que marca la escritura histórica de Marx: acoge el clamor colectivo y la agencia vocal mimético-expresiva, pero poniéndolos al servicio de un drama histórico-social cuyos conflictos claves remiten a contradicciones en la concurrencia de intereses estructuralmente determinados (o sea, en última instancia, subordinando los usos vocales al libreto de la ideología económica).

En todo caso, no sólo los clamores colectivos constituyen un testimonio de los conflictos y poderes simbólicos vinculados a la política de la voz; existe una forma de agencia vocal cuyo testimonio tal vez nos permita reconocer una de las formas de violencia simbólica más intensas: la voz de mando. En la orden se encarna una manifestación de la acción vocal mimético-expresiva, caracterizada por acallar el clamor de las voces compartidas, para hacer escuchar o bien hacer hablar; así, la voz de mando sujeta a quien interpela, y lo despoja de su voz soberana, convirtiendo su agencia vocal en función subordinada al servicio de quien emite la orden.

Canetti nos ha recordado que la voz de mando es anterior al habla; la orden se presenta incluso cuando amaestramos o domesticamos a un animal, el cual puede terminar obedeciendo las órdenes, aunque no entienda su contenido verbal⁵⁶⁶. Para Canetti, la forma más originaria de voz de mando consiste en la orden de huida, que lleva implícita una amenaza, una tácita sentencia de muerte incluso, que lleva a las potenciales víctimas a emprender la fuga; así, la voz de mando ilustra una política de la

⁵⁶⁶ Canetti, E., *Masa y poder*. Madrid: Alianza, 1987, p. 299.

voz originariamente marcada por la intimidación, y en la cual la intensidad de la acción vocal responde básicamente al intento de imponer el temor⁵⁶⁷. En tanto que provocación amenazadora, la voz de mando no admite réplica ni puede ser discutida o puesta en duda; requiere de una ejecución inmediata que, sin embargo, no es reconocida por el agente como una acción autónoma y propia, sino como inducida por una fuente exterior⁵⁶⁸. Por otra parte, en la voz de mando queda de manifiesto la asimetría de las voces: quien emite la orden dispone de una fuerza o posición estratégica privilegiada; pero, además, a través de las órdenes que imparte, el poder de quien manda se incrementa constantemente (máxime si obtiene el reconocimiento de sus órdenes y logra la ejecución inmediata de sus mandatos)⁵⁶⁹.

Ahora bien, la orden no constituye tan sólo una compulsión que fuerza a la ejecución, sino que, también, deja una marca en quien obedece, en el que se sujeta a la amenaza potencial de la voz de mando; por eso, Canetti caracteriza la orden como un “aguijón”, esto es, la violencia simbólica encarnada en un cuerpo extraño e hiriente que estigmatiza perdurablemente al ejecutor de un mandato⁵⁷⁰.

Según Canetti, la orden puede ser domesticada y alejarse de su origen natural, la orden de fuga; se encuentra, en nuestras relaciones sociales e instituciones, asociada a la recompensa o a la promesa de recompensa, las cuales regulan la convivencia humana de otro modo que mediante la amenaza de muerte (aunque, habitualmente, la promesa de recompensa tiene como reverso la amenaza)⁵⁷¹. Y, cuando la orden se dirige a un gran número de personas, genera y moviliza una masa humana que se mueve al unísono; de

⁵⁶⁷ Sostiene Canetti: “La orden más antigua —impartida mucho antes de que hubiera hombres— es una sentencia de muerte y obliga a la víctima a la fuga. Se hará bien en recordarlo cuando se hable de la orden entre hombres. La sentencia de muerte y su despiadada terribilidad se trasluce bajo toda orden. El sistema de las órdenes entre los hombres está constituido de manera que por lo común uno escapa a la muerte; pero el terror ante ella, la amenaza, siempre están contenidos en él, y el mantenimiento y ejecución de verdaderas sentencias de muerte tienen despierto el terror ante cada orden, ante órdenes en general”. (Ibid., p. 300).

⁵⁶⁸ Ibid., pp. 300-301.

⁵⁶⁹ Según Canetti: “Exteriormente visto, el poder del que manda crece incesantemente. La orden más nimia agrega algo. No sólo se la imparte habitualmente de modo que sea útil a aquel que hace uso de ella: hay también en la naturaleza de la orden misma, en el reconocimiento que encuentra, en el espacio que atraviesa, en su perentoria puntualidad, hay algo en todo ello que garantiza al poder seguridad y crecimiento de su ámbito”. (Ibid., p. 301).

⁵⁷⁰ En ese sentido el proceso de la educación y de la reproducción cultural consiste en la acumulación de órdenes-aguijones: “Los receptores de órdenes que más afectados se ven son los niños. El que no sobrevivan al hostigamiento de sus educadores, parece milagroso. Que todo esto, con no menos crueldad que aquéllos, lo transmitan más tarde a sus propios hijos es tan natural como masticar y hablar. Pero lo que a uno siempre le sorprenderá es que se mantengan intactas las órdenes desde la más temprana infancia: están a disposición apenas la próxima generación ofrece sus víctimas. [...] Todo niño, incluso el más corriente, no pierde ni perdona ninguna de las órdenes con que fue maltratado”. (Ibid., p. 303).

⁵⁷¹ Ibid., pp. 303-304.

ese modo, al constituir masas, la voz de mando colectiva no inspira tanto el temor, cuanto la autosujeción de la masa bajo esa voz de mando que interpela a los individuos aglomerados⁵⁷². Sin duda, la manifestación más neta de autosujeción en la voz de mando, lo hallamos dentro de las formaciones disciplinarias: por ejemplo, en el ejército, que promueve a quien más agujones-órdenes acumula; o en la escuela, que construye todo un orden de domesticación por medio de la violencia simbólica (básicamente mediante la voz de mando)⁵⁷³.

En suma, con la orden, el agonismo constitutivo de los clamores colectivos da paso a la asimétrica sujeción de las voces; la voz de mando exhibe, así, la más explícita violencia simbólica: aquella que, interpelando al interlocutor potencial, lo hace callar (aunque sea ordenándole hablar), y lo despoja de su agencia vocal soberana.

La voz de mando, puesta al servicio de la concentración de masas, constituye una de las claves de ese dispositivo político lamentablemente moderno que es el campo; el orden concentracionario del campo presupone, de hecho, la acumulación masiva de órdenes estigmatizadoras, que no parecen tener más propósito que el anonadamiento simbólico de la víctima potencial. Como Antelme plantea en el testimonio de su paso por los campos de concentración, la voz de mando concentracionaria, que resuena en todo el campo a través de los altavoces o en los gritos de los ejecutores, trasciende las premisas del orden disciplinario, pues, a diferencia de la instrucción escolar o fabril y de la orden militar, no apunta a la normalización organizada de los sujetos interpelados, sino que se dirige a provocar y remarcar la situación de excepción en que se encuentran los prisioneros del campo: la suspensión de todo derecho jurídico-político y el anonadamiento de su agencia vocal⁵⁷⁴. De ese modo, mediante el anonadamiento

⁵⁷² Ibid., p. 307.

⁵⁷³ Ibid., pp. 311-312.

⁵⁷⁴ Antelme, R., *La especie humana*. Santiago de Chile: LOM, 1999. De acuerdo al testimonio de Antelme: “No era porque la disciplina se viera perturbada que los capos nos golpeaban. Nuestros kapos hacían todo, por el contrario, para descalabrar una disciplina —cuyo mantenimiento nos importaba a nosotros más que a nadie— que habría suprimido su razón de ser, o en todo caso no les habría permitido ser los semidioses del Kommando. Tenían que golpear ante todo para vivir y asegurarse la situación que querían ocupar. Nosotros teníamos que ser absolutamente despreciables. De manera que cada propuesta de organización había sido sistemáticamente rechazada por el lagerältester y ellos, porque había que destruir en nosotros toda voluntad de organización colectiva, había que degradarnos. Después de eso, podían reinar el desprecio y los golpes”. (Ibid., pp. 139-140). La situación de excepción que se materializa en los campos de concentración la analiza Giorgio Agamben en *Medios sin fin*, Valencia: Pre-textos, 2001, pp. 37-43. Sostiene Agamben: “Sólo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos. Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar de manera estable la excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en

sistemático que despoja al prisionero de la propia agencia vocal (de la que apenas queda el grito prelingüístico de sufrimiento), la voz de mando concentracionaria intenta realizar cabalmente el objetivo político-discursivo de acallar los clamores y los usos vocales colectivos. Así pues, el dispositivo concentracionario de los campos y la omnipresencia de la voz de mando conforman una sola máquina, una misma soberana amenaza de muerte, tal y como el testimonio de Antelme evidencia:

“De vez en cuando, sale una voz de un altoparlante. Una voz grave, bien timbrada, casi melancólica. ¿Le estarán hablando a alguno de nosotros? Es un SS el que habla. Llama pausadamente a un jefe de barraca, un kapo o algún otro funcionario; pero se dirige a un detenido. La habíamos oído a menudo, esa voz, en el altoparlante de la barraca. Se difundía por todo el campo: «¡Kapos... kapos!», con una «a» grave. Era la palabra que aparecía más seguido. Al principio, había parecido misteriosa. Esa voz y esa palabra revelaban en realidad a toda la organización. Pausada, la voz ordenaba todo. Entre la voz y el régimen impuesto por los SS, era imposible al principio establecer algún lazo. Sin embargo, eran una misma cosa. La máquina estaba pronta, admirablemente montada, y esa voz tranquila, de una firmeza neutra, era la voz de la conciencia SS, reina absoluta en el campo”⁵⁷⁵.

De acuerdo al relato de Antelme, el estigma de la violencia simbólica acompaña continuamente a los prisioneros de los campos, que se ven sistemáticamente expuestos a ese anonadamiento simbólico consistente en la privación de la agencia vocal, bajo la constante provocación de las órdenes gritadas. En ocasiones, los gritos de mando impulsan a trabajar y ordenan apurarse; verdaderamente ordenan apresurarse y trabajar en una tarea sin más objetivo que el propio anonadamiento y la aniquilación final. Y es que, como Antelme comenta, los prisioneros siempre están atrasados, en la perspectiva de los ejecutores, y nunca trabajan lo suficientemente rápido en su propia aniquilación; luego, siempre existe un motivo adicional para la violencia simbólica anonadadora

una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito en que cualquier tipo de protección jurídica había desaparecido”. (Ibid., pp. 39-40).

⁵⁷⁵ Antelme, *La especie humana*, op. cit., p. 29.

expresada en el grito de las órdenes y en el interminable avasallamiento bajo las voces de mando:

“— *Arbeit! los!* grita el kapo.

Ya está. No es sólo una señal, es una orden expresa hecha escándalo, madurada durante la noche. No habrá nunca otra señal. Siempre estaremos atrasados. Para los SS y para los kapos, siempre habrá una falta de la noche que hay que gritar, y que deberán desquitar. No hay comienzo en el trabajo. Sólo hay interrupciones; la de la noche, aceptada sin embargo, es escandalosa. Del sueño que nos prepara a trabajar mejor, el SS extrae la fuerza nueva de su próximo grito.

— *Los!* una sílaba con un impulso de la lengua replegada. De *los!* en *los!* hasta ahora; los primeros fueron en París; después Fresnes, la misma persecución, interrumpida de noche, retomada con indignación de mañana”⁵⁷⁶.

Frecuentemente, el grito de la orden constituye tan sólo una provocación humillante, un anonadamiento simbólico tanto en la forma como en el contenido; no en vano, los kapos y los SS injuriaban sistemáticamente la autoimagen de los presos, espetándoles calificativos vinculados a lo inmundo, lo fecal y lo anal:

“— *Scheisse!* Recalca el capo mirando la masa de gente”⁵⁷⁷.

Y, a menudo, el grito de la orden, la violencia simbólica, es tan sólo el prelude de la violenta golpiza; el grito de mando y la injuria acompañan, así, al golpe ejecutado:

“El SS me da un culatazo con la metralleta. *Los, Schwein!* La pequeña tropa está nerviosa. Me caigo. Se acerca gritando, me arranca la bolsa. Patadas, culatazos”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ Ibid., pp. 51-52.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 74.

En la víctima sólo queda, de la agencia vocal, la erupción sonora, la voz prediscursiva en estado de naturaleza, entrelazada con la trituración transdiscursiva del lenguaje, los retales sonoros del anonadamiento de la agencia vocal⁵⁷⁹; así, la víctima únicamente emite un chorro de voz que se escapa incontrolada y naturalmente del cuerpo, como cualquier otra secreción (como el vómito, por ejemplo). A la voz de mando que acalla, corresponde, en la víctima, la tortuosa voz mimético-expresiva que manifiesta el sufrimiento, al tiempo que posibilita desahogarse de él en una verborrea carente de significado discursivo:

“Fango, morbidez del lenguaje. Bocas de donde no salía nada más ordenado ni lo suficientemente fuerte para quedarse. Era un tejido blando que se deshilachaba. Las frases se sucedían, se contradecían, expresaban cierta eructación de la miseria; una bilis de palabras. Allí se mezclaba todo: el hijo de puta, la mujer abandonada, la sopa, el vino, las lágrimas de la vieja, el puto de mierda, etcétera... la misma boca decía todo seguido. Salía solo, el tipo se desahogaba. Sólo se detenía de noche. El infierno, debe ser eso, el lugar en el que todo lo que se dice, todo lo que se expresa es vomitado por igual como en un vómito de borracho”⁵⁸⁰.

De ahí, la paradoja que Antelme descubre en el campo de concentración: todo el dispositivo desplegado para el anonadamiento, todo ese griterío de voces de mando que se agolpan para hacer callar y para despojar de la agencia vocal (para subhumanizar y deshumanizar, en suma), no consiguen finalmente suprimir la tan humana posibilidad de hacer uso de la voz mimético-expresiva, ya se trate de la tenue voz del sufrimiento o del ruidoso flujo sonoro de una voz excluida del orden del discurso. No es de extrañar, por tanto, la reacción de quienes eran liberados de los campos: una incontenible acción

⁵⁷⁸ Ibid., p. 263.

⁵⁷⁹ A propósito del grito de sufrimiento en la víctima, véase Hénaff, M., *Sade. La invención del cuerpo libertino*. Barcelona: Destino, 1980. Según Hénaff: “El grito es el uso presimbólico de la voz, la voz antes de que el lenguaje la tome a su cargo [...]; la voz reducida a su puro flujo material” (Ibid., pp. 91-92). Se trata de una voz que muestra la desintegración del discurso: “Grito que cambia en nada el silencio de las víctimas, puesto que confirma y refuerza su exclusión del lenguaje. Su grito no es en absoluto palabra, sino sólo erupción sonora, chorro de voz en el chorro de sangre”. (Ibid., p. 92).

⁵⁸⁰ Antelme, op.cit., p. 147.

verbal, un insaciable deseo de ser escuchados. Sin embargo, como Antelme testimonia, las víctimas apenas podían articular un relato discursivo de su cruda experiencia, de aquella experiencia que precisamente se situaba en los márgenes del lenguaje: la privación del lenguaje y el despojamiento de la agencia vocal. En palabras de Antelme:

“Queríamos hablar, ser escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de decirla tal cual era. Y, sin embargo, ya desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos, en nuestros cuerpos”⁵⁸¹.

No obstante, jamás se consigue extirpar el potencial de manifestación mimético-expresiva de la voz humana. Y es que, tal vez se pueda excluir del orden político-discursivo a la víctima; tal vez se pueda incluso ejecutar la amenaza de muerte que está implícita en la voz de mando; mas no es posible liquidar el involucramiento mimético-expresivo que funda mundos de vida compartidos, y que subyace a la apertura a la alteridad: el reconocimiento afectivo y el sentimiento último de pertenencia a la especie humana⁵⁸².

En suma, la dialéctica de las voces colectivas resuena en el mundo de vida compartido, y atraviesa ese trasfondo vocal mimético-expresivo, al margen del cual la historia resulta incomprensible; no hay comprensión cabal sin involucramiento

⁵⁸¹ Ibid., p. 15.

⁵⁸² Según testimonia Antelme, ni siquiera en el momento de máxima opresión y asimetría entre los hombres, se suprime la unidad de la especie humana: “Que todo lo que enmascara esa unidad en el mundo, todo lo que pone a los seres en la condición de explotados, de esclavizados, e implicaría por eso mismo la existencia de variedades de especies, es falso y loco; y que aquí tenemos la prueba, la prueba más irrefutable, ya que la peor víctima no puede hacer otra cosa que comprobar que, en su peor ejercicio, el poder del verdugo no puede ser otra cosa que un poder propio del hombre: el poder de muerte. Puede matar a un hombre, pero no puede transformarlo en otra cosa”. (Ibid., p. 234). A propósito del texto de Antelme, Blanchot reflexiona sobre lo indestructible de la presencia humana (que se preserva incluso cuando es excluida del orden político-discursivo), en *El diálogo inconcluso*, op. cit., pp. 220-228. Comenta Blanchot: “El hombre de los campos está en el extremo mismo de la impotencia. [...] No obstante, este poder que lo puede todo tiene un límite; y aquel que literalmente ya no puede nada, aún se afirma en este límite donde cesa la posibilidad: en la pobreza, en la sencillez de una presencia que es lo infinito de la presencia humana. El poderoso es dueño de lo posible, pero no es dueño de esta relación que no depende del dominio y que no mide el poder. Esta relación sin relación donde se revela “el Otro””. (Ibid., p. 223).

mimético-expresivo, sin atender a la agencia vocal colectiva o sin escuchar los clamores compartidos. Ni siquiera la más cruda forma de violencia simbólica consigue acallar los usos vocales mimético-expresivos; ni la más anonadadora de las órdenes puede silenciar el clamor de la especie humana.

Capítulo 12.

Discurso político e iniciativa de la voz.

Sin duda, existe cierta eficacia política inherente en la toma de la palabra y en la actualización intersubjetiva del lenguaje, en la constitución de un orden del discurso y en la posición discursiva del sujeto, en la interacción dialógica y en la *performance* vocal. Ahora bien, cabe preguntarse hasta qué punto la interacción dialógica de las voces resulta decisiva para la constitución de la esfera pública y del discurso político, y cuánto peso específico tiene la iniciativa de la voz en la autoinstitución de nuestras prácticas políticas compartidas. Al fin y al cabo, en nuestro orden político-discursivo se ha privilegiado frecuentemente la articulación lógico-gramatical, y la disposición de medios lingüísticos de representación orientados al entendimiento; casi siempre a expensas de la polifonía dialógica del discurso, de la intensidad de las entonaciones expresivas y del agonismo que atraviesa las voces compartidas. Así, pues, tal vez haya que revisar la ecuación habitualmente establecida entre la actividad política y la articulación lógico-lingüística orientada al entendimiento, para patentizar ciertos malentendidos derivados, tanto en lo que concierne a la publicidad y al sentido de lo político, como en lo tocante a la manifestación del discurso⁵⁸³. Se trata, en suma, de mostrar la especificidad del discurso político y su vinculación con la iniciativa singular de las voces compartidas.

Ciertamente, el quehacer político se asocia tanto a la iniciativa de la palabra como a la manifestación pública de la voz, por más que cierta tradición haya confinado la manifestación de la voz, al ámbito de lo pre-discursivo y pre-político⁵⁸⁴. A contrapelo

⁵⁸³ Roberto Esposito ha esbozado el trazado de esta ecuación entre política y lenguaje, en el discurso político occidental: “Si a la cabeza de tal tradición interpretativa se halla la ecuación aristotélica entre *zōon politikon* y *zōon logon echon* —«Es evidente por qué razón es el hombre un ser sociable, mucho más que cualquier abeja o jefe de manada. Porque la naturaleza, como decimos, no hace nada sin un fin y el hombre es el único entre los animales que tiene la palabra»—, ha sido Hannah Arendt quien le dio la más completa organización tipológica: «Cada vez que está en juego el lenguaje, la situación se hace política por definición, porque es el lenguaje lo que hace del hombre un ser político». Donde el elemento más típico es, por un lado, la superposición del lenguaje-acción en la esfera del poder, y por otro, su contraposición a la de la violencia: «Ser políticos —prosigue—, vivir en la *polis*, quería decir que todo se resolvía con la palabra y la persuasión, y no con la fuerza y la violencia»”. (Esposito, R., *Confines de lo político*, op. cit., pp. 133-134).

⁵⁸⁴ Se trata de esa misma tradición que ha consagrado una ecuación de la política a la articulación pública del *logos*. Así como Aristóteles privilegia el *logos* discursivo (que permite manifestar el sentido de lo justo, de lo conveniente y del bien) como medio de la política; también subordina la mera expresión vocal de la *phone*, en tanto que mera indicación fónica de las sensaciones de placer o dolor (Me remito al célebre pasaje de Aristóteles: *Política*”, op. cit., Libro I, 1253 a, 10-12.). Del mismo modo, Hannah Arendt considera que la palabra discursiva posibilita la libre manifestación de la iniciativa y el ejercicio de la demostración persuasiva en el espacio público de aparición; mientras que menosprecia la expresión

de la subestimación político-discursiva del momento expresivo de la voz, Albert Hirschman ha designado precisamente como “voz” a la toma de la palabra, que hace posible expresar la protesta y articular las demandas, sobre todo cuando un organismo social o alguna institución han experimentado un marcado deterioro de su actividad y prestaciones⁵⁸⁵. En ese sentido, la voz se contrapone –según Hirschman– a la “salida” (*exit*), o sea, el “éxodo” y defección (pero, también, la circulación y movilidad asociada a la cultura del “éxito”), que es el otro modo de enfrentar el deterioro en los servicios de una organización social: a través de la opción de la deserción, los clientes o miembros del organismo institucional hacen abandono de la organización, para buscar mejores prestaciones en alguna otra instancia. Se supone que, en ambos casos, la administración de la organización se ve obligada a responder al deterioro, a corregir las faltas y poner remedio a la insatisfacción⁵⁸⁶. Hirschman ha resumido así las dos opciones:

“Salida consiste en el acto de simplemente marcharse, debido en general a que se cree que otra firma u organización suministrarán mejores bienes, servicios o beneficios. De manera indirecta y no intencionada, la salida puede dar lugar a que la organización en deterioro mejore su funcionamiento. *Voz* es el acto de quejarse o de organizar la queja o la protesta con el propósito de lograr de manera directa una recuperación de la calidad que se ha visto dañada”.⁵⁸⁷

Por una parte, la “salida” constituye la fuerza endógena de recuperación que es más típica de la actividad económica, y caracteriza el comportamiento del cliente insatisfecho con el producto de su empresa, el cual se sirve de otras ofertas y del mecanismo del mercado para mejorar su bienestar. Por otra parte, la “voz” constituye –según Hirschman– la acción política por antonomasia, y comprende una amplia gama de maneras de articular las demandas, que va desde el más débil murmullo, hasta la más estridente de las protestas; a diferencia del anonimato silencioso de la salida, la voz exhibe un tono directo y audible en la expresión de la insatisfacción o de las opiniones

vocal como simple exteriorización sonora apasionada, tanto del padecimiento, como de la compasión privada.

⁵⁸⁵ Me remito a Hirschman, A. O., *Salida, voz y lealtad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 14.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁵⁸⁷ Hirschman, A. O., “Salida, voz y el destino de la RDA”, en *Tendencias autosubversivas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 19.

críticas⁵⁸⁸. En todo caso, la voz es a veces lo único que los miembros de algunas instituciones humanas, como la familia o el Estado, tienen a su alcance, sobre todo cuando no existe la opción de la salida; en ese sentido, cabe considerar la voz como un residuo de la salida⁵⁸⁹. Ciertamente, los miembros insatisfechos de un organismo social, en vez de pasarse a la competencia, pueden articular sus demandas, e incluso “armar un escándalo”, con el propósito de cambiar un estado de cosas poco satisfactorio; de ese modo, la articulación de las demandas e intereses puede tener lugar mediante peticiones o reclamaciones dirigidas a los administradores, por medio de apelaciones a autoridades superiores, o bien orquestando acciones, manifestaciones y protestas para movilizar la opinión pública⁵⁹⁰. Por lo demás, cuando la oferta de bienes y la posibilidad de desplazamiento son limitadas, tal y como ocurre en las formaciones sociales en vías de desarrollo, resulta más factible que la insatisfacción se exprese en forma de protestas ruidosas, a falta de medios para ejercer una salida callada⁵⁹¹. En suma, cabe señalar que, así como la salida es una forma de respuesta silenciosa y básicamente privada, la voz (en tanto que capacidad para articular el descontento) constituye una forma de actividad típicamente pública, que no excluye la acción concertada, la organización e incluso la delegación⁵⁹². Si a esto añadimos que la propensión a hacer oír la voz depende tanto de la inclinación de la población a expresar sus demandas, cuanto de la invención de mecanismos institucionales para comunicar las quejas en forma eficiente; entonces, se entiende que la voz resulte más importante en las organizaciones sociales y políticas de que un individuo es miembro, que en las empresas cuyos productos adquiere⁵⁹³. En ese sentido, la voz requiere mucho más que una simple y anónima decisión a favor o en contra, toda vez que se trata de un arte público que desarrolla constantemente en nuevas direcciones la capacidad de expresión de demandas⁵⁹⁴. De ahí que el despliegue de la voz dentro de algún organismo social corresponda siempre a cierta historia de control y participación democráticos en la organización, a través de la articulación de demandas y la agregación de las opiniones expresadas⁵⁹⁵. Concluyendo, en palabras de Hirschman:

⁵⁸⁸ Véase Hirschman, A. O., *Salida, voz y lealtad*, op. cit., pp. 23-24.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁹² Hirschman, A. O., “Salida, voz y el destino de la RDA”, op. cit., p. 43.

⁵⁹³ Hirschman, A. O., *Salida, voz y lealtad*, op. cit., pp. 47 y 45.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 59.

“En todos estos sentidos, la voz es exactamente lo opuesto de la salida. Es un concepto mucho más «confuso», porque puede graduarse desde el débil murmullo hasta la protesta violenta; implica la articulación de nuestras opiniones críticas antes que un voto privado, «secreto», en el anonimato de un supermercado; y por último, es directo y claro antes que de rodeo. La voz es una acción política por excelencia”.⁵⁹⁶

La relación entre salida y voz no es simple ni armónica; generalmente, se contraponen y, en numerosos organismos, uno de los modos de recuperación domina a expensas del otro (por ejemplo, en la competencia empresarial predomina abrumadoramente la opción de la salida, mientras que, en organismos como la familia, la iglesia o el Estado, la salida resulta casi inconcebible, y la voz se hace escuchar). Ahora bien, la relación entre voz y salida es aún más compleja –según Hirschman–, toda vez que la facilidad para abandonar tiende a atrofiar el arte de la voz, y hace menos probable la expresión pública de las demandas; por otra parte, la eficacia del recurso a la voz aumenta, si existe la posibilidad de la salida, pero ésta no es demasiado fácil⁵⁹⁷. De hecho, el recurso a la voz se activa con mayor frecuencia e inventiva, si se da cierta lealtad o algún apego especial al organismo social; entonces, se permanece en la organización, y se combate desde dentro, para procurar mejorar la calidad de los servicios. Del mismo modo, la capacidad de influir por medio de la voz potencia el compromiso con la organización y, por ende, consolida la lealtad⁵⁹⁸. En todo caso, la salida se relaciona de modo inestable y alternante con la voz, pues no sólo ocurre que, al canalizarse la presión del descontento por la vía de la salida, se pierde capacidad de articulación de las demandas; además, cualquiera de los mecanismos de recuperación está expuesto a la declinación y al deterioro (como toda realización institucional), de modo que suele darse una inestable alternancia de los mecanismos de reacción⁵⁹⁹.

Por otra parte, existen –según Hirschman– algunos fenómenos intermedios en este equilibrio inestable de los mecanismos de recuperación. En el caso del “boicot”, el abandono del organismo constituye, al mismo tiempo, la expresión de una demanda, y encierra la promesa de un retorno, si es que hay cambios en la política del organismo

⁵⁹⁶ Ibid., p. 24.

⁵⁹⁷ Ibid., pp. 48 y 84.

⁵⁹⁸ Ibid., pp. 79-80.

⁵⁹⁹ Ibid., pp. 120-122.

boicoteado⁶⁰⁰. Por lo demás, a veces la salida se convierte en una manera de ejercer la voz desde fuera, tanto a través de la renuncia bajo protesta, como mediante una opinión crítica que mantiene cierta presión externa (tal y como ocurre cuando un alto funcionario dimite, ante el deterioro en la administración de las instituciones de gobierno)⁶⁰¹. En todo caso, también existe la posibilidad de que la articulación de las demandas, el disentimiento y la iniciativa de la voz, resulten “domesticados” institucionalmente, como sucede cuando se oficializa la expresión de una voz crítica, la cual es mantenida así bajo control, desempeñando un papel previsible en el interior del equipo; de esa manera, las instituciones desincentivan la amenaza de renunciar como protesta y la presión de la crítica externa⁶⁰². Ante este escenario, cuando la voz se convierte en el medio de recuperación dominante y en un modo de reacción institucionalizado, la salida puede constituir un buen revulsivo; de hecho, el abandono de la institución y la consiguiente desaparición de la fuente de comunicación, impiden hablar con quienes se fueron, volviendo irrefutables sus argumentos (pensemos en la influencia ejercida por los “mártires”)⁶⁰³.

Así, pues, –como Hirschman plantea– la matriz de opciones entre salida y voz se complica, ya que hay casos limítrofes, o sea organismos cuyos miembros reaccionan contundentemente por ambos medios (por ejemplo, los partidos políticos competitivos responden tanto a la voz como a la salida). Sin embargo, también hay organizaciones que reaccionan casi exclusivamente por medio de la voz (como la familia o el Estado), y otras que se recuperan tan sólo a través de la opción de la salida (como las empresas competitivas, mediante los flujos del mercado); incluso puede darse el caso de que tanto la salida como la voz sean desincentivadas institucionalmente (como ocurre en un sistema unipartidista totalitario)⁶⁰⁴. En todo caso, lo más probable es un patrón de relación inestable y alternante entre salida y voz, en virtud del cual uno de los mecanismos de reacción se torna rutinariamente familiar, y socava progresivamente el recurso a la otra opción, acelerando así el movimiento hacia la declinación de su propia eficacia. Por lo demás, existen casos “patológicos”, en que un organismo enfrenta la declinación, sobre todo a través de uno de los mecanismos de recuperación, pero es básicamente sensible al otro tipo de reacción: por ejemplo, la institucionalización del

⁶⁰⁰ Ibid., pp. 86-87.

⁶⁰¹ Ibid., pp. 103-104.

⁶⁰² Ibid., pp. 113-116.

⁶⁰³ Ibid., p. 122.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 117.

disentimiento ilustra cómo un organismo puede reaccionar a través de la voz, siendo particularmente sensible ante la salida de los miembros; de modo análogo, puede ocurrir que el mecanismo de reacción primordial consista en la salida, pero se dé una gran sensibilidad ante la articulación de la voz (como sucede en las sociedades de accionistas o en ciertas empresas públicas sujetas a competencia, que desincentivan las reclamaciones, instando a la salida)⁶⁰⁵.

En conclusión, el recurso a la voz, la toma de la palabra y la expresión del disentimiento, constituye un inventivo medio de reacción política que permite profundizar la convivencia democrática, el compromiso de los miembros, la participación ciudadana y, en suma, la autoorganización democrática de los organismos sociales. Por más que la opción de la voz implique una inversión adicional de tiempo, esfuerzo y recursos, y aunque las demandas y manifestaciones en nombre del interés público susciten el parasitismo de los aprovechados (que prefieren que otros tomen la voz); sin embargo, el uso de la voz puede convertirse en un fin altamente deseado en sí mismo, de manera que se prefiera la participación en asuntos públicos a la “idiotez” de la vida privada y la movilidad exitosa, tal y como se pone de manifiesto en las explosiones de entusiasmo popular y en las demandas de participación política⁶⁰⁶. No en vano, la voz concreta tanto la iniciativa pública, como el disentimiento comprometido; en suma, la acción política por excelencia.

Si bien no hay duda de la importancia de la voz en la actividad política, aún cabe preguntarse de qué manera el discurso político se vincula a las voces concretamente conversables. Precisamente, Michael Oakeshott ha explorado este arraigo del discurso político en la voz conversacional, y puede servirnos de guía a la hora de repensar el sentido constitutivo del discurso político. Eso sí, la elucidación del discurso político que Oakeshott emprende ha de enmarcarse dentro de una determinada concepción de lo político, en virtud de la cual la actividad política recupera toda la circunstancialidad y contingencia que son propias de los asuntos humanos. No en vano, –para Oakeshott– la política consiste en cierta forma de actividad práctica, la cual responde a aquellas situaciones contingentes que resultan de las elecciones humanas públicamente autorizadas⁶⁰⁷. En ese sentido, la actividad política se inscribe en el ámbito de lo público y concierne al reconocimiento de la autoridad de las decisiones colectivas.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 119.

⁶⁰⁶ Ibid., pp. 151-155.

⁶⁰⁷ Me remito a Oakeshott, M., “El discurso político”, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 78.

Además, la actividad política se asocia a sucesos contingentes que, al ser el resultado de sentimientos, creencias, elecciones y acciones humanas, requieren de una interpretación. De hecho, no hay acción política sin interpretación de la situación política; más que una explicación objetiva de la situación, se trata de una deliberación contingente que permite adoptar una decisión compleja ante el continuo actual de las circunstancias políticas, tomando en cuenta la reflexión de ciertos principios, consecuencias, creencias y apreciaciones acerca de los mejores o peores estados de cosas. Ése es precisamente el tercer aspecto de la actividad política, junto a la situación contingente y a las personas que se reconocen como dotadas de autoridad para responder a los asuntos políticos: la deliberación práctico-política, que decide eventualmente cierta respuesta, en lugar de otros cursos de acción posibles⁶⁰⁸.

Así, pues, la actividad política concierne a consideraciones públicas no susceptibles de explicación demostrativa, pues consiste en interpretaciones comunes de la manera de atender a los arreglos de una sociedad: se trata de explorar ciertas sugerencias de la situación total, siguiendo las sugerencias de una manera tradicional de comportarse, y según el modo habitual de entender los arreglos colectivos⁶⁰⁹. De ahí que –para Oakeshott– la actividad política no pueda derivarse de los deseos instantáneos, ni de principios generales, sino únicamente de las tradiciones vigentes de comportamiento colectivo, a partir de las cuales se pueden explorar y seguir las sugerencias de la situación política. En ese sentido, los arreglos colectivos deliberados que emprende la actividad política no responden a maneras fijas e inflexibles de hacer las cosas; más bien, consisten en enmendar arreglos, siguiendo las sugerencias de lo que aún no aparece plenamente en la situación total, así como explorando los “flujos de simpatía” y las insinuaciones que la tradición política nos entrega⁶¹⁰. Y es que, como toda forma de acción, la política surge dentro de un “idioma de actividad” compartido, que nos permite saber cómo conducirnos de manera apropiada en las circunstancias; pero un idioma de actividad sólo se preserva e incrementa, practicando la actividad misma, y no por medio de reglas y principios (los cuales únicamente constituyen abreviaturas de la actividad), ni tampoco como expresión de algún deseo antecedente (pues los objetos de deseo se revelan en la actividad de buscarlos; o sea, en la propia

⁶⁰⁸ Ibid., pp. 78-80.

⁶⁰⁹ Véase Oakeshott, M., “La educación política”, en *El racionalismo en la política*, op. cit., p. 65.

⁶¹⁰ Ibid., pp. 65-69.

actividad de desear, que es inseparable de nuestros idiomas de actividad)⁶¹¹. Desde este punto de vista, si la política es una actividad de interpretación y de seguimiento de sugerencias tradicionalmente compartidos, entonces cabe concluir que la deliberación política se ejerce más como una “conversación”, que como una “argumentación” concluyente: consiste en la exploración convincente de ciertos flujos de simpatía y en la escucha atenta de otras voces; pasa por persuadir de que la situación resulta apropiada para reconocer la sugerencia, y por atender a los detalles de lo concreto. En suma, no hay modelos, principios ni reglas concluyentes que permitan deducir con necesidad lo que hay que hacer, excluyendo otras voces y sugerencias⁶¹².

Pues bien, el discurso político resulta inseparable de la manifestación concreta e intersubjetiva del lenguaje en la esfera de la actividad política. De partida, llama la atención la heterogeneidad del discurso político: éste comprende muy diversos tipos de preferencias y expresiones, así como diferentes fines de utilización, contextos de uso, públicos, estructuras lógicas y estilos de expresión. En ese sentido, –según Oakeshott– son numerosos los actos de habla que se realizan habitualmente en el discurso político:

“Si quien habla tiene también la autoridad para actuar, sus pronunciamientos pueden estar destinados a infundir valor en su auditorio o convencer para que haya cumplimiento, o pueden ser argumentos. Éstos últimos pueden estar destinados a justificar una acción ejecutada o a persuadir al público de que apruebe lo que se propone hacer. Y el argumento puede estar destinado a revelar el curso de la deliberación en la que se escogió la propuesta con preferencia a otras, o puede estar concebido para ocultarlo en su totalidad o en parte.

Otros pronunciamientos se dirigirán a quienes tienen autoridad o a quienes (por su posición o número) pueden tener capacidad para apoyar, criticar o cuestionar, persuadir a quienes tienen autoridad para que consideren otras propuestas o tomen otras decisiones, propiciar una explicación de lo que se ha hecho o exigir una defensa de esto”.⁶¹³

⁶¹¹ Véase Oakeshott, M., “La conducta racional”, en *El racionalismo en la política*, op. cit., pp. 121-127.

⁶¹² Oakeshott, “La educación política”, op. cit., p. 67.

⁶¹³ Oakeshott, “El discurso político”, op. cit., p. 80.

Así, pues, en el discurso político tiene cabida el lenguaje práctico cotidiano del deseo y la aversión, de la preferencia y la elección, de la aprobación y la reprobación; se trata del lenguaje con que persuadimos y mandamos, acusamos y amenazamos, hacemos promesas y pedimos apoyo, recomendamos creencias o las articulamos, prometemos e inventamos expedientes administrativos, etcétera⁶¹⁴. En esta sumaria descripción de actos de habla vinculados al discurso político, llaman la atención varios aspectos: en primer lugar, el estatus extralingüístico o la posición de autoridad tiene tal peso, que introduce una marcada asimetría en los actos de habla políticos, estableciendo una línea divisoria entre los pronunciamientos emanados de la autoridad y los dirigidos a la autoridad; en segundo lugar, el discurso político muestra una intrincada imbricación entre lo ilocucionario y lo perlocucionario, o sea entre la fuerza convencional que caracteriza a los actos ilocucionarios (ordenar, justificar, criticar, exigir explicaciones, etc.) y, por otra parte, el efecto colateral perseguido en los actos perlocucionarios (motivar, persuadir, encubrir, lograr apoyo, etc.); por último, el discurso político pone de manifiesto la fuerza ilocucionaria de los actos de habla expositivos, pues éstos se revelan inseparables de la exigencia de pública justificación de nuestras acciones y de la relación discursiva de los actos.

Por otra parte, –según Oakeshott– el discurso político (los actos de habla relacionados con la deliberación de los arreglos colectivos y con la respuesta a las situaciones políticas) suele incluir todo un léxico de términos generales y abstractos, que permiten articular una interpretación de la situación, así como formular y distinguir ciertas disposiciones, respuestas, implicaciones, creencias y apreciaciones. En palabras de Oakeshott:

“La política no se ocupa de cualquier cosa o de todo lo que un hombre pueda desear o disputar, sino de la consideración de los arreglos y las reglas que dan forma a una asociación de seres humanos. El vocabulario del discurso político está integrado por palabras y expresiones utilizadas para diagnosticar situaciones que presuntamente requieren ser enmendadas en una respuesta oficial, para identificar las formas de los rasgos y las características de un Estado o formas alternativas más deseables; para expresar y recomendar creencias, doctrinas o disposiciones presuntamente importantes en la formulación de

⁶¹⁴ Oakeshott, M., “El estudio de la «política» en una universidad”, en *El racionalismo en la política*, op. cit., p. 196.

propuestas políticas; o para denotar lealtades a consideraciones de conveniencia general respecto de los arreglos de un Estado. En suma, es un vocabulario que trata de expresar los conflictos, las tensiones y los alineamientos de la creencia y el diseño políticos que son característicos de los Estados modernos”.⁶¹⁵

Así, pues, existe todo un vocabulario general del discurso político, muchos de cuyos términos provienen de nuestros léxicos prácticos cotidianos, y que comprende redes de vocablos como: racional, tradicional, orgánico, útil, deseable, desarrollo, oportunidad, derecho, deber, justo, público, común, civil, constitucional, legal, autoridad, poder, privilegio, representación, responsabilidad, libertad, consentimiento, consenso, alianza, interés, confianza, partido, presión, lucha, clase, pueblo, nación, revolución, democracia, progresista, reaccionario, colonial, imperial, liderazgo, elite, burocracia, parlamento, derecha, izquierda, centro, fascismo, totalitarismo, etcétera⁶¹⁶. Sin embargo, –según Oakeshott– el universo discursivo de cada discurso político concreto suele estar acotado por la utilización de algún vocabulario especial que selecciona algunos significantes, los combina, e incluso impone significados particulares y exclusivos a ciertos términos. De ese modo, cada discurso político se expresa en un idioma de deliberación propio, el cual permite identificar la situación política y proponer una respuesta específica ante ella; se trata de vocabularios ideológicos, que hacen posible pronunciarse distintamente acerca de la situación política, y conforman creencias básicas compartidas. En suma, los vocabularios especiales del discurso político integran universos de discurso ideológicos que aportan un idioma compartido de deliberación, interpretación y pronunciamiento⁶¹⁷. Ahora bien, la actividad política no puede reducirse a la disposición de un libreto ideológico, con un léxico absolutamente acotado y un conjunto de principios abstractos (meras abreviaturas de las maneras de conducirse habitualmente en una sociedad política). Aún más, el estilo ideológico de actividad política, que clausura universos de discurso al fijar vocabularios restringidos, nos enfrenta al riesgo de la confusión, de la inadvertencia y de la preferencia por lo vago e indeterminado; es lo que ocurre cuando los significantes se convierten en etiquetas, y se revisten de múltiples sentidos, poniéndose al servicio de cualquier propósito, o cuando los términos relativos se transforman en lemas absolutos

⁶¹⁵ Véase Oakeshott, M., “Hablando de política”, en *El racionalismo en la política*, op. cit., p. 403.

⁶¹⁶ Oakeshott, “El discurso político”, op. cit., pp. 80-81.

⁶¹⁷ *Ibid.*, pp. 81-83

y en piezas de una vacua utilería ideológica. Por si fuera poco, estos léxicos ideológicos desgastados y ambiguos se ponen frecuentemente al servicio de la distracción, y se extrapolan arteramente a otros universos de discurso, como un conjunto de nombres falsos que suscitan un habla doble⁶¹⁸.

Pero el discurso político no consiste tan sólo en un vocabulario de creencias generales y en léxicos ideológicos especiales; además, –según Oakeshott– cada discurso político exhibe un “diseño lógico”, vinculado tanto a la manera en que se obtiene la conclusión, cuanto a la relevancia lógica que se le atribuye a la conclusión del discurso (por ejemplo, un argumento demostrativo concluyente, tiene un diseño lógico muy distinto a los alegatos de un abogado o al modo en que se responden las intervenciones en una discusión parlamentaria). En todo caso, la relevancia concedida a la conclusión en el diseño lógico del discurso no puede disociarse totalmente del vocabulario político, ya que depende de la importancia lógica que otorguemos a algunas de las ideas del léxico; de hecho, algunos elementos del vocabulario político pueden configurarse como axiomas de una argumentación concluyente. En suma, los universos ideológicos del discurso político no sólo se asocian a vocabularios de creencias, que nos orientan hacia ciertas conclusiones sobre la situación política, sino que, también, dependen del diseño lógico que se le impone al discurso político, en la medida en que se fijan ciertas creencias como premisas para derivar lógicamente las conclusiones. En palabras de Oakeshott:

“Además de su vocabulario de creencias, cada discurso político tiene un diseño lógico. Este último aparece, inevitablemente, en la importancia lógica otorgada a la conclusión alcanzada en el discurso. Por ejemplo, un argumento que termine con *Quod erat demonstrandum* es un argumento de diferente diseño lógico que el de un argumento que termina en alguna forma muy distinta (como el argumento de un fiscal en un tribunal). Pero aunque el diseño lógico de un argumento se revele en la importancia lógica de su conclusión, aquél deriva de la importancia lógica otorgada a las creencias que integran su vocabulario de discurso. Por ejemplo, un argumento que termine con *Quod erat demonstrandum*, lo hace porque la importancia lógica del axioma ha sido

⁶¹⁸ Oakeshott, “Hablando de política”, op. cit., pp. 404-405.

otorgada por lo menos a una de las creencias contenidas en su vocabulario de discurso”.⁶¹⁹

Tradicionalmente, el discurso político ha exhibido un diseño lógico adecuado para la recomendación de lo que se ha de hacer en una situación contingente, cuando existen diversas opciones; en ese sentido, se asumía la condición retórica de un discurso deliberativo, apto para persuadir, sin ser capaz de probar demostrativamente. En la condición retórica del discurso político que se ha transmitido desde la antigüedad, sólo se presuponen pronunciamientos generales o máximas acerca de las condiciones preferibles de las cosas, y el argumento únicamente se ocupa de contingencias, posibilidades, expectativas y conjeturas probables; de esa manera, en la retórica política no hay necesidad en la conclusión (ni tampoco absoluta certeza demostrativa o procedimientos mecánicos de cálculo probatorio)⁶²⁰. Sin embargo, –según Oakeshott– algunos universos ideológicos de discurso prometen mucho más que recomendaciones inciertas sobre contingencias impredecibles, y ambicionan un discurso político con un diseño lógico demostrativo, capaz de probar de modo apodíctico la corrección de las propuestas políticas. Este intento de eliminar la contingencia circunstancial de la situación política se ha llevado a cabo de dos maneras: o bien erigiendo ciertos axiomas considerados absolutamente evidentes, para así fundar un diseño lógico demostrativo que permita deducir con total precisión las medidas políticas correctas; o bien proveyendo enunciados que suministren información categórica acerca de las condiciones de la situación política, como si pudiéramos pronosticar las tendencias irreversibles de los acontecimientos o las leyes del cambio social (y, por ende, formular juicios incontrovertibles sobre lo que hay que hacer)⁶²¹.

En todo caso, –según Oakeshott– el intento de imponer un diseño lógico demostrativo para el discurso político resulta tan vano como inconsistente, si pensamos en la fragilidad de toda pretensión de elevar ciertas creencias contingentes, a la condición de axiomas absolutos; y es que no se puede excluir la divergencia en torno a los presuntos axiomas, así como resulta inevitable la ponderación de los pro y contra de los supuestos axiomas, en las circunstancias contingentes. Por lo demás, parece inviable que un único axioma permita englobar a todos los demás, y comprender cualquier

⁶¹⁹ Oakeshott, “El discurso político”, op. cit., pp. 83-84.

⁶²⁰ *Ibid.*, pp. 85-87.

⁶²¹ *Ibid.*, pp. 88-97.

situación contingente que pueda emerger⁶²². Por otra parte, tampoco los enunciados legaliformes y las presuntas leyes del devenir social proveen una vía sólida para el diseño demostrativo del discurso político; de hecho, incluso en el caso de que dispusiéramos de información totalmente confiable para realizar predicciones correctas sobre las situaciones políticas, y si es que existieran leyes explicativas del desarrollo social, aun así, no podrían identificarse las proposiciones categóricamente informativas (descripciones y predicciones), con prescripciones de lo que hay que hacer preferentemente en la situación política⁶²³. No en vano, la información más explicativa y general es la que menos útil resulta para la deliberación práctico-política contingente y situacional: las construcciones explicativas más abstractas no pueden suplir las opiniones divergentes y las prescripciones relativas a situaciones contingentes; así como la ponderación de los pro y contra en la deliberación política no se puede sustituir por la prueba demostrativa. Por otra parte, además de inconsistente, la obsesión por hallar argumentos políticos incontrovertibles resulta contraproducente para el discurso político y para la conversación acerca de los asuntos públicos: no sólo sugiere que la responsabilidad de nuestras elecciones radica en algún algoritmo demostrativo, o en algún axioma o ley, por los cuales no tenemos responsabilidad; además, el apego excesivo por la argumentación política demostrativa puede desvirtuar (como irracionales o infundados) nuestros idiomas compartidos de deliberación y ese discurso práctico-político cotidiano, a partir del cual seguimos las sugerencias de la situación política contingente, y conversamos habitualmente las conjeturas circunstanciales, para obtener los mejores arreglos en la medida de lo posible⁶²⁴.

En tanto que actualización del decir en una esfera de actividad determinada, cada universo de discurso es más que un idioma con un vocabulario general, un léxico específico y un diseño lógico: constituye una “voz”, o sea, una manera de hablar y una expresión concreta⁶²⁵. De ese modo, el discurso político también pone de manifiesto un modo concreto de hablar, profundamente vinculado a la voz de la actividad práctica, pero distinguible de las voces de la poesía, la ciencia, la historia o la filosofía. Sin embargo, –según Oakeshott– no siempre se asume esta diferencia de las voces, e, incluso, frecuentemente se procura reducir toda expresión humana a una única voz

⁶²² Ibid., pp. 89-91.

⁶²³ Ibid., pp. 96-97.

⁶²⁴ Ibid., pp. 99-100.

⁶²⁵ Me remito a Oakeshott, “La voz de la poesía en la conversación de la humanidad”, en *El racionalismo en la política*, op. cit., pp. 447 y 450.

auténtica, imponiéndosele un carácter homogéneo al discurso humano significativo; como si las distintas maneras de hablar se limitaran a modular la voz de la ciencia o del discurso argumentativo, y como si todas las expresiones humanas fuesen tan sólo contribuciones a una investigación o debate argumentativo⁶²⁶. Ahora bien, los distintos idiomas concretos de la expresión no se integran en el lenguaje de la investigación o la argumentación, sino que tan sólo se reúnen en una variopinta conversación. Según Oakeshott:

“En una conversación, los participantes no realizan una investigación ni un debate; no hay ninguna «verdad» que descubrir, ninguna proposición que probar, ninguna conclusión que buscar. Los participantes no tratan de informar, persuadir o refutarse recíprocamente, de modo que el poder de convicción de sus expresiones no depende de que todos hablen el mismo idioma; pueden diferir sin estar en desacuerdo. Por supuesto, una conversación puede tener pasajes de argumentación y no se prohíbe que quien habla sea demostrativo; pero el razonamiento no es soberano ni único, y la conversación misma no integra un argumento”.⁶²⁷

Así, pues, la conversación nos expone a una concurrencia de voces singulares y maneras de hablar concretas, en la cual no se busca obtener una conclusión apodíctica, ni se persigue demostrar concluyentemente. Por lo demás, no hay en la conversación un ejercicio de convencimiento, información o refutación, desde un único idioma; más bien, se despliega la diferencia de las voces, sin que necesariamente se dé un desacuerdo que haya resolver de modo incontrovertible. Y es que, en una conversación, las distintas voces y maneras de hablar (los diferentes universos de discurso y modos de la imaginación) interactúan y se interpelan; responden a otras voces y se solicitan recíprocamente, generando constantemente nuevas expresiones y modulaciones. En ese sentido, no hay proposiciones axiomáticas o hechos concluyentes en una conversación; ni tampoco resulta posible jerarquizar e integrar las voces, como si algún modo de

⁶²⁶ Ibid., p. 447.

⁶²⁷ Ibid., p. 448.

expresión pudiera arrogarse la autoridad exclusiva o la condición de definitivo ganador⁶²⁸.

En suma, las voces que participan en una conversación tan sólo apuestan su singularidad, se enriquecen recíprocamente, y comparten una relación oblicua, no susceptible de asimilación u homogeneización. En ese sentido, –según Oakeshott– la comunicación humana se despliega como la participación en una conversación, tanto en público como dentro de cada cual, e implica el reconocimiento de la calidad de las modulaciones, la diversidad de las voces y la relación tentativa entre las expresiones. Sólo participando en esta plática no concluyente, adquirimos la habilidad para involucrarnos en la conversación; de ese modo, se logran los hábitos apropiados para contribuir a esta reunión de voces en que concurren los diversos universos de discurso⁶²⁹. Así, pues, cada voz expresa la dinámica de una esfera de actividad, sin disponer de un libreto previo que determine el modo de proceder; y sólo al ir desplegando su propia manera de hablar, se perfila la singularidad de cada voz, aunque en cada modo de expresión puedan insinuarse nuevas modulaciones. De ahí que, como maneras de hablar y expresiones concretas, las voces no se reduzcan a un repertorio fijo de una vez por todas, aunque haya voces más recurrentemente familiares que otras e, incluso, algunas maneras de hablar pretendan monopolizar de modo tedioso la conversación (como ocurre actualmente con la voz de ciencia y sus aplicaciones). Como plantea Oakeshott:

“Cada voz es el reflejo de una actividad humana, iniciada sin ninguna premonición del lugar adonde conducirá, pero adquiriendo por sí misma, en el curso del desempeño, un carácter específico y una manera de hablar propia, y

⁶²⁸ En palabras de Oakeshott: “En la conversación, los «hechos» aparecen sólo para ser resueltos una vez más en las posibilidades de las que salieron; las «certezas» resultan combustibles, no porque se pongan en contacto con otras «certezas» o con la duda, sino porque se prenden por la presencia de ideas de otro orden; se revelan aproximaciones entre nociones normalmente remotas entre sí. Pensamientos de diferentes especies cobran vuelo y se revuelven, respondiendo a los movimientos de los otros y suscitándose recíprocamente nuevas expresiones. Nadie pregunta de dónde han venido o con qué autoridad están presentes; a nadie le preocupa qué será de ellos cuando hayan desempeñado su papel. No hay director de orquesta ni árbitro; ni siquiera un portero que examine credenciales. Todos los que entran son tomados por lo que parecen y se permite todo lo que pueda ser aceptado en el flujo de la especulación. Y las voces que hablan en conversación no integran una jerarquía. La conversación no es una empresa destinada a generar un beneficio extrínseco, un concurso en que el ganador obtenga un premio ni una actividad de exégesis; es una aventura intelectual que no se ha ensayado. Ocurre con la conversación como con el juego de azar: su significación no reside en ganar ni en perder, sino en apostar. Hablando con mayor precisión, la conversación es imposible en ausencia de una diversidad de voces: en ella se encuentran diferentes universos de discurso, se reconocen recíprocamente y disfrutan una relación oblicua que no requiere que los universos se asimilen entre sí ni espera que eso ocurra”. (Ibid., p. 448).

⁶²⁹ Ibid., p. 449.

dentro de cada modo de expresión puede discernirse otra modulación. Así pues, no hay un número fijo para las voces que participan en esta conversación, pero las más familiares son las de la actividad práctica, la «ciencia» y la «poesía»”.⁶³⁰

Desde luego, la voz vinculada a la actividad práctico-política difiere de maneras de hablar como la de la ciencia (orientada a investigar y entender) o la de la poesía (cuya modalidad imaginativa apunta a la contemplación y el deleite)⁶³¹. En la imaginación práctica, predominan tanto la actividad de desear, como los hábitos de la aversión, y proliferan las imágenes de aprobación y desaprobación; además, la perduración del deseo depende de procedimientos instituidos para establecer una medida común de autoconservación en la actividad de desear⁶³². De ahí que el lenguaje propio de la actividad práctica (el discurso que se despliega entre los agentes, y que la voz de la práctica trae a la conversación) esté mucho menos formalizado simbólicamente que el lenguaje de la expresión científica; no en vano, la voz de la ciencia requiere una gran exactitud comunicativa y un riguroso entendimiento mutuo, para así poder forjar un mundo racional de imágenes conceptuales relacionadas, al margen de nuestros intereses y de las implicaciones prácticas⁶³³. Pero la voz de la actividad práctica también se distingue del modo de imaginación contemplativa que se asocia a la voz poética; y es que la poesía desarrolla un tipo de lenguaje en el que las palabras permanecen como imágenes ficcionales y no se dejan traducir en otro tipo de imagen: ni en signos con significados predeterminados, ni tampoco en la autoridad cotidiana inherente al simbolismo de la actividad práctica. A diferencia de la voz práctica, la voz poética es, pues, neta expresión imaginativa, movida únicamente por el deleite de la expresión y la actividad contemplativa, más que por el afán de comunicarnos⁶³⁴. De ese modo, la expresión poética introduce en la conversación humana una voz eminentemente conversable, en la cual resultan indiscernibles la expresión y la voz, lo que se dice y la manera de hablar, la doctrina y la actividad; y, sin embargo, se trata tan sólo de una voz más, que no puede subsumir a la actividad práctica o al discurso político⁶³⁵.

⁶³⁰ Ídem.

⁶³¹ Ibid., p. 472.

⁶³² Ibid., pp. 455-460.

⁶³³ Ibid., pp. 464-465.

⁶³⁴ Ibid., pp. 465-483.

⁶³⁵ Ibid., pp. 488-492.

El cumplimiento de una voz eminentemente conversable, como es el caso de la voz poética, nos permite entrever el riesgo que toda voz enfrenta: la pérdida de su condición conversable. Y es que cuando una voz está marcada por un distanciamiento entre lo que se dice y la manera de expresión, es decir, en el momento en que la voz pretende resultar concluyente y disponer de conclusiones incontrovertibles, entonces deja de ser conversable. Asimismo, cuando una voz se preocupa exclusivamente de su propia expresión monológica, y habla tan sólo consigo misma, la conversación se pierde; y, con ella, se desvanece esa concurrencia conversacional, en virtud de la cual cada manera de hablar se reconoce como una voz entre las otras voces: como una apuesta inconclusa, que se involucra sin embargo en una plática seria, animada por la lealtad y el afecto recíprocos⁶³⁶. En palabras de Oakeshott:

“Cada voz es a la vez una manera de hablar y una expresión determinada. Como una manera de hablar, cada voz es enteramente conversable. Pero el defecto que puede afectar a algunas voces es un alejamiento (incluso una separación) de lo que se dice en relación con la manera de su expresión; y cuando esto ocurre, la voz aparece como un cuerpo de conclusiones alcanzadas (dogmas) y, por tanto, se torna erística, pierde su conversabilidad. [...] Pero además, la conversación puede ser destruida no sólo por la intrusión de las tendencias erísticas de las voces; también puede sufrir daño, o aun ser suspendida por algún tiempo, por las malas maneras de uno o más de los participantes. Porque cada voz es proclive a la *superbia*; es decir, una preocupación exclusiva con su propia expresión, lo que puede conducir a que identifique la conversación consigo misma y a su hablar como si estuviera hablando sólo consigo misma. Y cuando esto ocurre, puede observarse que el barbarismo ha hecho su aparición”.⁶³⁷

En conclusión, en la conversación humana, cada voz habla su propio idioma, sin que ninguna voz tenga una primacía sobre las otras (por más que procure hablar más alto). Ciertamente, cada voz (con su universo de discurso inherente y su modo de imaginación propio) posibilita cierta emancipación de las condiciones que determinan los otros idiomas de actividad (por ejemplo, la voz de la ciencia libera de las

⁶³⁶ Ibid., pp. 450-451.

⁶³⁷ Ídem.

constricciones utilitarias, o la voz de la poesía emancipa del rigor de la investigación). Sin embargo, las distintas voces han de resultar conversables y mantener su capacidad de ser entendidas, a fin de enriquecer la conversación humana⁶³⁸. Por supuesto, esto también se aplica al discurso político: la actividad práctico-política exhibe una voz propia (una manera de hablar y una expresión concreta), que no se deja reducir a una forma idiomática escindida del decir, ni, tampoco, a un léxico clausurado o a un diseño lógico tan concluyente como monológico. En ese sentido, el discurso político constituye una voz conversable, una manera contingente de hablar y de compartir sugerencias, que sólo se aprende conversando (y no por medio de un léxico acabado, de la formalización gramatical o del diseño lógico)⁶³⁹.

En fin, la voz de la política expresa la contingencia de los modos de conducirnos habitualmente y proporciona un lenguaje para nuestros arreglos circunstanciales; más que una gramática férrea, constituye esa manera de hablar en que nos iniciamos, al estar involucrados en asuntos comunes y al participar en una conversación política compartida. No hay, por tanto discurso político, al margen de la voz propia de la política; como no hay voz política independientemente de la expresión concreta y circunstancial de la situación política contingente, o al margen de la actualización y exposición de una iniciativa conversacional singular en una conversación en común.

⁶³⁸ *Ibid.*, pp. 488-489

⁶³⁹ Por lo demás, según Oakeshott: “[...] la educación política no es sólo cuestión de llegar a comprender una tradición, sino de aprender a participar en una conversación: es a la vez la iniciación en una herencia en la que tenemos un interés vital, y la exploración de sus insinuaciones. Habrá siempre algo de misterio sobre la forma como se aprende una tradición del comportamiento político, y quizá la única certeza sea que no hay ningún punto en el que pueda decirse que empieza propiamente el aprendizaje. La política de una comunidad no es menos individual (ni más) que su lenguaje, y ambos se aprenden y practican del mismo modo. No empezamos a aprender nuestro idioma nativo aprendiendo el alfabeto o su gramática; no comenzamos por aprender palabras, sino palabras en uso; no iniciamos (como lo hacemos en la lectura) con lo fácil y continuamos con lo más difícil; no empezamos en una escuela sino en la cuna; y lo que decimos surge siempre de nuestra manera de hablar. Y esto se aplica también a nuestra educación política; se empieza por el disfrute de una tradición, por la observación y la imitación del comportamiento de nuestros mayores, y, a medida que abrimos nuestros ojos, hay poco o nada en el mundo que aparezca ante nosotros y no contribuya a ella. [...] Mucho tiempo antes de que lleguemos a la edad de interesarnos en un libro acerca de nuestra política, estamos adquiriendo ese conocimiento complejo e intrincado de nuestra tradición política, sin el cual no podríamos entender un libro cuando lleguemos a abrirlo. Y los proyectos que forjamos son las criaturas de nuestra tradición. Así pues, la mayor parte –quizá la parte más importante– de nuestra educación política la adquirimos al azar mientras buscamos nuestro camino en el mundo natural-artificial en el que hemos nacido, y no hay otro modo de adquirirla”. (Oakeshott, “La educación política”, *op. cit.*, pp. 70-71).

Tercera parte.

LA CONSTITUCIÓN PERFORMATIVA DE LA ESFERA PÚBLICA.

Capítulo 13.

El performativo: iniciativa de la palabra y convención discursiva.

Sin duda, la concreta actualización intersubjetiva del lenguaje resulta indisociable de la iniciativa de la palabra y del tener lugar del discurso, del acto lingüístico discreto y del acontecimiento singular de la enunciación, de la posición del locutor en tanto que sujeto del decir, así como de las circunstancias convencionales de la *performance* verbal. En ese sentido, la comunicación lingüística intersubjetiva se actualiza habitualmente a través de ciertos actos de habla intencionales, que ponen de manifiesto tanto la iniciativa del agente, cuanto la fuerza de la convención vinculada a la situación lingüística completa. Se trata de aquellas expresiones realizativas o enunciados performativos –como Austin los bautizó⁶⁴⁰–, que consisten en hacer algo al decir (en realizar una acción al emitir el enunciado), de tal manera que el acto es consumado por la propia instancia de enunciación.

El pensamiento filosófico-lingüístico no siempre se ha tomado en serio la relevancia de las expresiones realizativas, toda vez que ha privilegiado la formalización lógico-gramatical de aquellos enunciados que describen algún estado de cosas (ya se trate de un hecho externo o de un acto mental interno), con verdad o falsedad. Austin, auténtico pionero en la indagación filosófico-lingüística de los enunciados performativos, denunció semejante falacia “descriptiva”, consistente en considerar que el lenguaje significativo se limita a aquellos enunciados fácticos verificables; no en vano, esta reducción pasa por alto todas las expresiones lingüísticas que no tienen como propósito informar acerca de algún hecho verificable, y simplemente las trata como pseudo-enunciados⁶⁴¹. Y es que –según Austin– no todas las expresiones lingüísticas se asocian a enunciados fácticos verificables, descriptivos o constatativos; existe toda una gama de expresiones que no describen o informan de hecho alguno (ni son verificables), y que tienen la particularidad de que al emitir la oración se está realizando una acción, la cual no se puede asimilar a decir algo o a informar de lo que estoy haciendo. En este tipo de expresiones, que Austin denomina “realizativas” o “performativas” (*performative*), la enunciación de las palabras constituye el episodio principal en la realización de un acto, cuyo cumplimiento es el fin que persigue la expresión (siempre y cuando las circunstancias, incluyendo otras acciones, sean las adecuadas, y si es que el

⁶⁴⁰ Me remito a Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 51.

⁶⁴¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

locutor exhibe determinada intención como agente)⁶⁴². Ahora bien, aun cuando las expresiones realizativas no se dejan reducir a ese tipo de enunciados fácticos que pueden ser verdaderos o falsos, sin embargo, –según Austin– sí pueden ser sometidos a crítica sobre la base de la fortuna o infortunio del acto: se puede establecer cuándo el acto no se ejecuta con éxito, de manera que la expresión performativa resulte desafortunada, al incumplirse algunas de las condiciones necesarias para que una expresión realizativa sea exitosa. A grandes rasgos, para que una expresión realizativa constituya una acción exitosa, ha de darse un procedimiento convencional aceptado que regule el acto verbal, siempre en las circunstancias apropiadas, y, además, tiene que cumplirse el acto de modo efectivo, intencional e íntegramente. De hecho, Austin agrupa las condiciones necesarias para la fortuna de un realizativo, en tres tipos de cláusulas:

“A.1) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además,

A.2) en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B.1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes de forma correcta, y

B.2) en todos sus pasos.

Γ.1) En aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además,

Γ.2) los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad.”⁶⁴³

Puesto que el incumplimiento de cualquiera de estas condiciones hace que la expresión sea desafortunada, existen –según Austin– diversos tipos de infortunio, según

⁶⁴² Ibid., pp. 50-53.

⁶⁴³ Ibid., pp. 60-61.

cuáles sean las condiciones incumplidas. Se producen “desaciertos” cuando los actos son intentados, pero resultan nulos o carentes de efecto: ya sea porque no se apele adecuadamente a un procedimiento que autorice el acto, o porque el procedimiento se aplique en circunstancias inapropiadas (por ejemplo, cuando se reta a duelo, sin que estén vigentes los códigos de honor que autorizan el duelo; también, cuando un impostor no autorizado nombra para un cargo a alguien, o se nombra para un cargo a un animal); ya sea porque el acto se ejecute de modo calamitoso o quede incompleto (por ejemplo, si declaro inaugurado un establecimiento, y todos los presentes se marchan antes de que termine la inauguración, o no consigo abrir el local). Por otra parte, algunas expresiones realizativas constituyen casos de “abuso”, porque el acto es llevado a cabo, pero sólo de modo presunto y vacío: o bien no se dan en el agente los pensamientos, sentimientos o intenciones que la acción requiere, en cuyo caso el acto resulta insincero (por ejemplo, cuando se da el pésame sin sentir pena), o bien los agentes no obran en consecuencia (por ejemplo, prometo y no cumplo)⁶⁴⁴. Desde luego, hay –según Austin– otros tipos de deficiencias distintas de los infortunios, “desdichas” que pueden afectar a nuestros performativos, en la medida en que constituyen la ejecución de una acción; y es que, como toda acción, las expresiones realizativas pueden ser ejecutadas por la fuerza, por accidente o con circunstancias atenuantes que limitan la intencionalidad y responsabilidad del agente⁶⁴⁵. Asimismo, hallamos deficiencias que afectan a los performativos, como a cualquier expresión lingüística, cuando la enunciación no se lleva a cabo “en serio”, esto es en las circunstancias ordinarias, sino que se emite en un sentido secundario y “como si”, en el marco derivado de la ficción, del juego o de la escenificación (por ejemplo, cuando el personaje representado por un actor declara la guerra en el escenario). No hay que descartar, tampoco, los infortunios que se siguen de una mala comprensión, porque la expresión realizativa no haya sido escuchada claramente, o bien no se entendiera su propósito comunicativo⁶⁴⁶.

A propósito del carácter convencional de las expresiones realizativas, cabe observar que la aceptación de un procedimiento convenido no consiste únicamente en la circunstancia fáctica de que sea efectiva y generalmente empleado, pues no podemos reducir el deber ser aceptado, al ser habitual. Por lo demás, –según Austin– siempre está abierta la posibilidad de que cualquiera rechace un código de comportamiento aceptado

⁶⁴⁴ Ibid., pp. 60-63.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 66.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 67.

hasta entonces, o puede ocurrir que el procedimiento deje de existir como convención compartida; incluso puede darse el caso de que el procedimiento esté inaugurándose, y aún no haya sido codificado, de manera que alguien, improvisando, “se salga con la suya” (al ejemplo austiniano del primer jugador de fútbol que tomó el balón con las manos y se salió con la suya⁶⁴⁷, podríamos añadir el declararse jurídicamente inocente, si no hay legislación que tipifique el delito cuando el acto se comete; tal vez, quepa incluir, también, el caso de los “decretos” excepcionales emitidos, con pretensión de legitimidad, por una facción revolucionaria o por una asamblea constituyente). En conclusión, cualquier procedimiento convencional exhibe –según Austin– una cierta vaguedad e imprecisión, en lo que concierne a los límites de su aplicabilidad:

“Son mucho más comunes, sin embargo, los casos en los que es incierto hasta dónde llega el procedimiento, esto es, qué casos comprende o qué variedades podría hacérsele comprender. Es inherente a la naturaleza de cualquier procedimiento que los límites de su aplicabilidad y, con ellos, por supuesto, la definición «precisa» del mismo queden vagos. Siempre se darán casos difíciles o marginales respecto de los cuales nada habrá en la historia anterior de un procedimiento convencional que permita decidir de forma concluyente si él mismo es o no correctamente aplicado a uno de ellos”.⁶⁴⁸

Por si fuera poco, la expresión verbal del performativo no necesariamente requiere que se haga explícito el carácter realizativo, a través de algún indicador lingüístico de la fuerza convencional de la expresión (por ejemplo, algún verbo realizativo en la primera persona del singular del presente del indicativo, en la voz activa; como: “prometo”, “ordeno”, “destituyo”, “condeno”, etc.); de hecho, existen realizativos implícitos que no recurren a fórmula performativa alguna, para denominar el acto enunciativo (como cuando digo “hágalo”, en vez de “le ordeno que lo haga”; o “cinco mil a ese número”, en vez de “apuesto cinco mil a que sale ese número en la ruleta”)⁶⁴⁹.

En lo que respecta a la sinceridad que se exige de una expresión realizativa hay que contar con que intenciones, pensamientos y sentimientos están a menudo

⁶⁴⁷ Ibid., p. 76.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 77.

⁶⁴⁹ Ibid., pp. 78-79.

combinados e involucrados de tal modo, que no es fácil distinguir el estado intencional que debiera expresar el acto performativo⁶⁵⁰. En todo caso, no hay que confundir la insinceridad de una expresión realizativa, con la incorrección o equivocación: de hecho, se puede sentir algo injustificado (por ejemplo, puedo ser sincero al desear que haya paz en el mundo), o intentar algo impracticable (como proponerse la inmortalidad). Tampoco, en el caso de la expresión del pensamiento, se es insincero porque se piense incorrectamente; la insinceridad del mentiroso no radica en que formule un pensamiento falso acerca de los hechos, sino en no expresar su creencia (por ejemplo, alguien puede ser insincero cuando declara idónea para un cargo a otra persona, sin creer que tenga mérito; aunque de hecho lo tenga)⁶⁵¹. Del mismo modo, una expresión realizativa, como el veredicto de un juez o la decisión incuestionable de un árbitro, puede ser injustificada o incorrecta, aunque su acto no resulte nulo ni insincero⁶⁵². En cuanto a la intención, cabe distinguir entre la intención que se requiere para realizar una acción subsiguiente y, por otra parte, la intención requerida cuando se trata de completar la acción presente, consumando una acción única o total (por ejemplo, “prometo nombrarte rector” no expresa el mismo tipo de intención que “te nombro rector”; ni “te saludo”, que “envíale mis saludos”). Asimismo, no hay que confundir el tener la intención y, por otra parte, el llevar a cabo un comportamiento adicional regulado en el procedimiento convencional (por ejemplo, no es lo mismo decir “te invito a una copa”, y tener la intención de cumplir eventualmente la invitación, pagando la copa; o que el sacerdote diga “yo te bautizo” y, después, arroje el agua bendita)⁶⁵³.

¿Resulta concluyente la afirmación de que, a diferencia de las expresiones constatativas (que son verdaderas o falsas), las expresiones realizativas pueden ser afortunadas (felices) o desafortunadas? Aparentemente, para que una expresión realizativa sea afortunada, hay ciertos enunciados que han de resultar verdaderos; se trata de ciertos enunciados implicados por el performativo, a saber: es verdad que estoy haciendo algo al decir (por ejemplo, pedir disculpas, prometer, felicitar, etc.), y es verdad que se dan ciertas condiciones necesarias (que exista un procedimiento convencional aceptado, en las circunstancias apropiadas, y que el acto se realice intencional y completamente), así como es verdad que estoy comprometido a hacer algo

⁶⁵⁰ Ibid., pp. 87-88.

⁶⁵¹ Ibid., p. 88.

⁶⁵² Ibid., pp. 89-90.

⁶⁵³ Ibid., p. 90.

subsiguientemente⁶⁵⁴. En todo caso, podríamos sostener –siguiendo a Austin– que la distinción entre realizativo y constatativo (o sea entre hacer algo al decir y que algo sea dicho) sigue en pie, ya que, en el caso del constatativo, el hecho afirmado hace que el enunciado sea verdadero, mientras que, en los performativos, el enunciado constituye el acto mismo, cuya realización satisfactoria depende de la fortuna de la expresión (así, el hecho de correr hace verdadero el enunciado “él corre”, pero es el performativo “yo juro” el que realiza el acto del juramento)⁶⁵⁵. No obstante, la fortuna o infortunio también afectan a algunos enunciados constatativos, así como aspectos relativos a la verdad o falsedad pueden infectar a algunos realizativos. De hecho, el infortunio, y concretamente la insinceridad, se da del mismo modo cuando afirmo un hecho sin creerlo, o cuando prometo sin intención de hacer lo prometido. Por otra parte, tanto en una afirmación como en un realizativo, se presupone determinada referencia, e, incluso, podemos decir que, así como ciertas afirmaciones comprometen otras, ciertos performativos comprometen otros (por ejemplo, no puedo afirmar un hecho y, a continuación, negarlo; ni puedo prometer algo y, después, enunciar que no debo hacerlo)⁶⁵⁶.

Dado que la distinción entre constatativos y performativos no resulta obvia (si sólo consideramos la verdad/falsedad de los primeros, frente a lo afortunado/desafortunado de los segundos), tal vez convenga explorar –según Austin– algún criterio previo de índole gramatical (o lexicográfica) para tratar de establecer la diferencia entre expresiones realizativas y descriptivas. En ese sentido, la fórmula realizativa más evidente, a la cual debiéramos poder reducir una expresión, a la hora de determinar si es un performativo (y qué tipo de realizativo es), se caracteriza por tener un verbo en primera persona del singular del presente de indicativo y en voz activa; de ese modo, se expresa gramaticalmente que “hay algo que, *en el momento en que se emite la expresión, está haciendo la persona que la emite*”⁶⁵⁷. De ese modo, el performativo parece involucrar una referencia a la persona que lo emite (y a quien cumple el acto, enunciándolo), habitualmente a través del pronombre “yo”; pero, cuando éste falta, la persona que realiza la acción es identificada por ser quien emite la

⁶⁵⁴ Ibid., pp. 92-93.

⁶⁵⁵ Ibid., pp. 93-94.

⁶⁵⁶ Ibid., pp. 98-99.

⁶⁵⁷ Ibid., p. 108.

expresión oralmente, o por tratarse del que coloca su firma en una expresión escrita⁶⁵⁸. En palabras de Austin:

“Dijimos que la noción de expresión realizativa exigía que la expresión consistiera en la realización de una acción (o fuera parte de dicha realización). Las acciones sólo pueden ser llevadas a cabo por personas, y en nuestros casos es obvio que quien usa la expresión debe ser el que realiza la acción. De aquí nuestro justificable sentimiento –que en forma equivocada presentamos en términos puramente gramaticales– en favor de la «primera persona», que debe aparecer, ser mencionada o ser referida”⁶⁵⁹.

Sin embargo, no existen criterios gramaticales (ni léxicos) absolutos, para distinguir las expresiones realizativas, y los contraejemplos abundan: pueden darse expresiones realizativas en diferente persona, voz y tiempo gramatical (por ejemplo, “Usted será autorizado por el superior a cargo”); asimismo, la primera persona del singular del presente del indicativo puede describir cómo me comporto habitualmente (por ejemplo, “prometo sólo cuando me propongo cumplir mi palabra”); por otra parte, desde el punto de vista lexicográfico, no siempre es necesario un verbo realizativo para explicitar el performativo (por ejemplo, no decimos “te insulto”), y los verbos de aspecto realizativo pueden figurar en enunciados no performativos (por ejemplo, “Usted juró el cargo”)⁶⁶⁰.

No obstante, existe cierta asimetría entre la primera persona y las otras personas gramaticales del presente de indicativo en voz activa, que, tal vez, nos ayude a distinguir performativos y constatativos. Y es que, al emitir un realizativo como “yo juro”, realizo la acción de jurar, pero cuando digo “él jura”, tan sólo estoy enunciando que él pronuncia esas palabras, o describo su actividad de jurar, mas no estoy ejecutando el acto en cuestión; sin embargo, con verbos no usados como realizativos no se da esta asimetría, de manera que tanto si afirmo “yo escribo”, como si afirmo “él escribe”, tan sólo describo un hecho⁶⁶¹. De ahí que –según Austin– tal vez podamos emplear el siguiente test para identificar los performativos, a saber: listar los verbos realizativos explícitos, y tratar de reducir las expresiones impuras (enunciados

⁶⁵⁸ Ibid., p. 109.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 108.

⁶⁶⁰ Ibid., pp. 105-114.

⁶⁶¹ Ibid., pp. 111-112.

semidescriptivos como, por ejemplo, “lo siento”), a la forma del performativo explícito, consistente en enunciar que “yo X que” (o “yo X a” o “yo X”), siendo X un verbo de la lista de los realizativos puros (por ejemplo, “prometo”, “apuesto”, “destituyo”, “felicitó”, etc.)⁶⁶². Cabe exigir como pruebas adicionales que, nos preguntemos si acaso la acción que el performativo menciona se dio real y deliberadamente (por ejemplo, podemos preguntarnos si real y deliberadamente lo sentía alguien que dijo “lo siento”, pero no tiene sentido preguntarse si real y deliberadamente pidió disculpas quien dijo “te pido disculpas”); o preguntémonos si podría darse el acto sin emitir el realizativo (puedo saludar, sin decir “te saludo”), y si podría ser literalmente falso el acto que hicimos al emitir el performativo (no puede ser falso que agradecí, cuando digo “te lo agradezco”)⁶⁶³. Por cierto, resulta interesante, a la hora de entender el carácter convencional del performativo, que estos tests separen de los realizativos puros a las frases convencionales o rituales de mera cortesía (como, por ejemplo, “tengo el placer de presentarles”), las cuales, por ser plenamente rituales, no resulta necesario que sean sinceras; se trata simplemente de expresiones convencionales de sentimiento o actitud, y no implican tener real y deliberadamente el sentimiento o la actitud intencional⁶⁶⁴. En todo caso, seguimos topando nuevamente con expresiones que parecen satisfacer la forma del realizativo, pero constituyen formulaciones de enunciados verificables, tal y como ocurre con expresiones del tipo “yo enuncio que” o “yo postulo que”, etc.

Sea como sea, no parece existir ningún criterio gramatical ni léxico concluyente, para distinguir las expresiones realizativas, de modo que, tal vez, resulte más efectivo – sugiere Austin– reflexionar sobre las circunstancias que acompañan el emitir una expresión, y establecer en cuántos sentidos puede entenderse que decir algo sea hacer algo. De partida, al decir algo se realiza un “acto fonético”, y emitimos ciertos ruidos; pero, además, el decir involucra el “acto fático” consistente en emitir ciertos vocablos pertenecientes a un determinado vocabulario, de acuerdo a determinada gramática y con cierta entonación; al decir, también realizamos el “acto rético”, esto es, usamos una expresión lingüística significativa, con un sentido y referencia específicos⁶⁶⁵. Pues bien, cuando decir algo es hacer algo, o sea, el acto de que algo sea dicho (en la acepción plena y usual, que implica emitir palabras y formular construcciones gramaticales con significado), nos encontramos –según Austin– ante la realización de un “acto

⁶⁶² Ibid., p.116.

⁶⁶³ Ibid., pp. 127-129.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 129.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 140.

locucionario”, del cual resultan ciertas locuciones como unidades completas del discurso. Por cierto, el acto fático presupone un acto fonético, mas no a la inversa, porque la emisión de ruidos semejantes a palabras no constituye un acto fático. Por otra parte, podemos realizar un acto fático que no sea un acto rético (como cuando repetimos una frase sin conocer su significado), pero no a la inversa; de esa manera, un acto fático formula una unidad lingüística, y puede carecer de sentido, en tanto que el acto rético expresa una unidad del habla, y puede ser vaga o vacua⁶⁶⁶.

Ahora bien, realizar un acto locucionario involucra también –según Austin– llevar a cabo un “acto ilocucionario”, esto es, la ejecución de un acto al decir algo; de esa manera, el acto varía según el modo en que estemos empleando la locución: preguntando o respondiendo, dando un veredicto, prometiendo, ordenando, felicitando, informando, etc. El acto ilocucionario pone de manifiesto determinada fuerza al decir algo, que se distingue del mero significado (sentido y referencia) de la expresión: se trata de la “fuerza ilocucionaria”, que establece “cómo hay que tomar la expresión”, y especifica qué es lo que hacemos al decir algo (opinar, jurar, advertir, aconsejar, etc.), así como señala cuáles son los procedimientos convencionales, las circunstancias adecuadas y la actitud intencional, que caracterizan el contexto de uso de la expresión⁶⁶⁷. En ese sentido, la fuerza ilocucionaria de una expresión puede indicarse a través de una fórmula realizativa explícita (con algún verbo performativo), pero existen otros recursos: algunos lingüísticos, como el modo (por ejemplo, “hágalo” o “yo lo haría”), los adverbios y frases adverbiales (“estaré allí, sin falta” o “estaré allí probablemente”), o las partículas conectivas (“por lo tanto” equivale a “concluyo que”, o “con todo” se asemeja a “insisto que”); otros paralingüísticos, como el tono de voz, la cadencia y el énfasis; además, otros recursos se asocian a la comunicación no verbal (como los gestos o la expresión facial) e, incluso, a las circunstancias de la expresión⁶⁶⁸.

Por último, al realizar un acto locucionario y, con él, un acto ilocucionario, podemos ejecutar –según Austin– un “acto perlocucionario” o perlocución, toda vez que la emisión de la expresión se dé con el propósito de producir ciertos efectos o consecuencias en las acciones del auditorio⁶⁶⁹. En ese sentido, no sólo ocurre que decir es hacer algo (el acto de que algo sea dicho), y que al decir hacemos algo (ordenar, jurar, designar, condenar, etc.), sino que, además, se puede hacer algo porque decimos

⁶⁶⁶ Ibid., pp. 141-145.

⁶⁶⁷ Ibid., pp. 145-147.

⁶⁶⁸ Ibid., pp. 121-124.

⁶⁶⁹ Ibid. pp. 148-149.

algo (podemos lograr persuadir, contener, obligar, intimidar, etc.). Así, pues, los actos perlocucionarios están vinculados a la producción de efectos o consecuencias no convencionales, por medio de lo que digo; ello, a diferencia de los ilocucionarios, que, además de remitir a ciertas convenciones de fuerza ilocucionaria y a las circunstancias adecuadas en que la expresión es emitida (por ejemplo, quien promete, queda comprometido por su promesa y eventualmente ha de cumplirla), pueden ser explicitados con una fórmula realizativa (por ejemplo, puedo decir “yo te aconsejo”, y explicitar el acto ilocucionario; pero no puedo explicitar que trato de intimidar al otro con lo que digo, por medio de una fórmula como “por la presente, yo te intimido”)⁶⁷⁰. Podemos apreciar aproximadamente la diferencia entre el acto ilocucionario y el perlocucionario, contrastando los siguientes tipos de expresión: “al decir A, estaba realizando B” es la fórmula característica de la relación entre decir y hacer, en un acto ilocucionario (por ejemplo “al decir «yo juro», estaba jurando”); por otra parte, “porque dije A, hice que B” es la fórmula instrumental del perlocucionario, que expresa típicamente la relación medio-fin entre decir y lograr consecuencias (por ejemplo, “porque dije «yo no lo haría», logré que se frenara”)⁶⁷¹.

Si retomamos el problema de la relación entre expresiones constativas y performativos, cabe concluir —con Austin— que “cuando tenemos un realizativo explícito tenemos también un acto ilocucionario”⁶⁷²; pero, también, se pone de manifiesto que, al decir algo, realizamos habitualmente actos locucionarios y actos ilocucionarios, de modo conjunto⁶⁷³. Aún resulta más interesante que quien enuncia alguna afirmación susceptible de ser verdadera o falsa no deja de ejecutar un cierto acto ilocucionario, el cual está expuesto a los tipos de infortunio que caracterizan genéricamente a las expresiones realizativas⁶⁷⁴. Por lo demás, la verdad o falsedad de un enunciado no depende tan sólo del significado de las palabras y del conocimiento de los hechos; también está sujeta al tipo de acto que realizamos al emitirlo, así como de las circunstancias, el auditorio, los fines y las intenciones de su ejecución (por ejemplo, la verdad o falsedad de un enunciado aproximativo como “Francia es hexagonal”, depende del contexto de uso: no es verdadera para un cartógrafo, aunque tal vez sí para un general). No obstante, en el caso de las expresiones constativas, resaltamos el carácter

⁶⁷⁰ Ibid., pp. 156-163.

⁶⁷¹ Ibid., pp. 168-178.

⁶⁷² Ibid., p. 178.

⁶⁷³ Ibid., p. 179.

⁶⁷⁴ Ibid., pp. 180-184.

locucionario del acto lingüístico (dejando de lado los aspectos ilocucionarios), en tanto que, las expresiones realizativas nos llevan a destacar la fuerza ilocucionaria (a expensas de la descripción verificable de los hechos); se trata de sendas abstracciones, pues todo acto lingüístico genuino es a la vez locucionario e ilocucionario⁶⁷⁵.

En conclusión, –según Austin– tal vez habría que sustituir la abstracta dicotomía entre realizativos y constatativos, por la más fructífera idea de que existen familias generales de actos lingüísticos emparentados y parcialmente superpuestos, los cuales pueden clasificarse a partir de un listado de verbos portadores de una fuerza ilocucionaria específica⁶⁷⁶. En primer lugar, se encuentran ciertos actos “judicativos” (*verdictive*), que consisten en emitir un veredicto o juicio, oficial o extraoficial, sobre algo que requiere de la apreciación o estimación (tal como hace un árbitro o un juez); son introducidos por verbos como “considero”, “absuelvo”, “valúo”, “condeno”, “interpreto como”; etc. Los “ejercitativos” (*exercitives*) se asocian al ejercicio de potestades, derecho o influencia, a la hora de dar una decisión a favor o en contra de cierto tipo de conducta, o bien al abogar por ella; incluyen verbos como “destituyo”, “designo”, “ordeno”, “proclamo”, “aconsejo”, “advierto”, etc. Los “compromisorios” (*commissives*) se caracterizan por prometer y comprometer una acción del hablante, o por anunciar la intención de hacer algo; se trata de expresiones como “prometo”, “me propongo”, “doy mi palabra”, “apuesto”, “tengo el propósito”, etc. Los comportativos (*behabitives*) tienen que ver con las actitudes y el comportamiento social, y expresan una heterogénea gama de reacciones frente a la conducta ajena; se dan cuando “pido disculpas”, “agradezco”, “felicitó”, “lamento”, “doy la bienvenida”, “bendigo”, “desafío”, etc. Por último, los expositivos (*expositives*) suponen la expresión de alguna opinión, la conducción de un debate, o la clarificación de usos y referencias, y constituyen los recursos de un expositor en un argumento o conversación; de hecho, los verbos que los introducen suelen hacer referencia a la comunicación: “afirmo”, “niego”, “respondo”, “concedo”, “arguyo”, “ejemplifico”, “supongo”, “postulo”, etcétera⁶⁷⁷.

No es difícil percatarse de lo poco sistemática que resulta esta clasificación de actos ilocucionarios; de hecho, los listados de verbos son demasiado heterogéneos, y las expresiones parecen superponerse. Sin embargo, tal vez no haya que concluir que este intento –emprendido por Austin– de explorar y clasificar la fuerza convencional de los

⁶⁷⁵ Ibid., pp. 185-193.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 197.

⁶⁷⁷ Ibid., pp. 200-211.

actos ilocucionarios conduzca irremediabilmente al fracaso incondicional, sobre todo si asumimos que tan sólo cabe hallar parecidos de familia entre los usos lingüísticos concretos; más bien, se trata de una confirmación adicional de las notorias dificultades que acarrea, para el estudio de los actos de habla, la combinación compleja de convenciones, circunstancias e intenciones, en la situación lingüística total. En suma, la estructura del performativo y el sentido de las expresiones realizativas resultan indisociables de una compleja trama de condiciones, así como del sofisticado juego de las convenciones aceptadas, las circunstancias adecuadas, la iniciativa del agente y la actitud intencional correspondiente. No en vano, el performativo no puede ser tan sólo una convención ritual (como las frases de cortesía), ni tampoco puede consistir únicamente en la intención espontánea del agente, o en la contingencia de una ejecución circunstancial, al margen de cualquier convención aceptada. De ahí que, aparentemente, la indagación filosófica de las expresiones realizativas, por más que resulte subsumida bajo una teoría de los actos ilocucionarios, no pueda abandonar el carácter tentativo, aproximativo y exploratorio, que corresponde a la imbricación de lo convencional, lo circunstancial y lo intencional, en la situación lingüística completa (y en cualquier acto humano).

Capítulo 14.

La gramática de los actos de habla.

En cierto modo, la expresión realizativa, tal y como ocurre en la situación lingüística total, no resulta comprensible únicamente en términos de estados intencionales y regulaciones convencionales. No en vano, –como Benveniste sostiene– el performativo pone de manifiesto el nexo constitutivo que existe entre la instancia del discurso y la posición discursiva de la subjetividad: de hecho, se trata de una enunciación que se identifica con el cumplimiento del acto mismo que se denomina; pero al mismo tiempo que el acto es consumado por la instancia de discurso, el sujeto queda ligado a la actualización de la instancia de discurso, a través de la indicación de la persona que dice “yo”, y se compromete con el acto de la enunciación en la presente instancia de discurso⁶⁷⁸. En ese sentido, –según Benveniste– el enunciado performativo es ante todo un acto que nunca existe independientemente de la persona enunciante y de la circunstancia de la enunciación, sino que básicamente se da como una palabra autorizada o una enunciación proferida por quien tiene derecho de enunciarla en cierta situación⁶⁷⁹. De ese modo, el enunciado performativo constituye (como acto que es) una realización única, efectuada en circunstancias singulares; se trata, pues, de un acto singular e histórico, un acontecimiento irrepetible. En palabras de Benveniste:

“El enunciado performativo, siendo un acto, tiene la propiedad de ser único. No puede ser efectuado más que en circunstancias particulares, una vez y una sola, en una fecha y un lugar definidos. No tiene valor de descripción ni de prescripción sino, una vez más, de realización. Por eso va a menudo acompañado de indicaciones de fecha, de lugar, de nombres de personas, testigos, etc. –en una palabra, es acontecimiento porque crea el acontecimiento. Siendo acto individual e histórico, un enunciado performativo no puede ser repetido. Toda reproducción es un nuevo acto que cumple quien está calificado para ello. De otra suerte, la reproducción del enunciado performativo por otro lo transforma necesariamente en enunciado constatativo”⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ Me remito a Benveniste, E., “De la subjetividad en el lenguaje”, en *Problemas de lingüística general*, op. cit., p.186.

⁶⁷⁹ Véase Benveniste, “La filosofía analítica y el lenguaje”, en *Problemas de lingüística general*, op. cit., p. 194.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, pp. 194-195.

En fin, el performativo se refiere a una realidad que él mismo constituye en el acto de la enunciación; así, pues, es “*sui-referencial*”, una manifestación lingüística que consiste en el cumplimiento del acto enunciado⁶⁸¹. Así, pues, el enunciado performativo constituye el acto mismo que menciona, y que denomina a su realizador: nombra la *performance* de la palabra, tanto como a su ejecutor.

Por cierto, el nexo entre la instancia de discurso y el performativo permite – según Benveniste – mantener la especificidad de las expresiones realizativas, siempre y cuando nos atengamos a criterios precisos de orden lingüístico y formal. De ese modo, el performativo queda estrictamente acotado, y comprende básicamente: los enunciados en que un verbo declarativo-yusivo, en primera persona del presente, se acompaña con cierto *dictum* (por ejemplo, “Ordeno que la población sea movilizada”); los declarativos con complemento directo y un término predicativo (como “Lo designo a Usted mi sucesor”); las declaraciones avaladas por una autoridad reconocida, aunque no tengan verbo realizativo (como “La Cátedra de Botánica se declara vacante”), y, por último, los actos que plantean un compromiso personal para quien los enuncia (como “Yo juro...”, “Prometo...”, etc.)⁶⁸².

Curiosamente, el posterior desarrollo de la indagación filosófico-lingüística sobre los actos ilocucionarios ha pretendido superar la exploración tentativa de los contextos lingüísticos de uso, y parece responder a un intento de conjurar el complejo anclaje pragmático y la sofisticada imbricación circunstancial de las situaciones de habla⁶⁸³. De hecho, la teoría de los actos de habla –impulsada por Searle⁶⁸⁴– ha

⁶⁸¹ Ibid., p. 195.

⁶⁸² Ibid., pp. 193-194.

⁶⁸³ Stanley Fish considera que la gramaticalización de la pragmática de los actos de habla constituye tan sólo una de las vías posibles de la encrucijada exploratoria que Austin traza (y podríamos añadir que no necesariamente es la más austiniana). En ese sentido, es muy significativa la ambigüedad estructural y el estilo tentativo de la indagación austiniana: se parte con el intento de acotar un ejemplo de manifestación lingüística no constatativa, el performativo, y se termina deconstruyendo la oposición entre performativo y constatativo, toda vez que los ejemplos contingentes arruinan cualquier intento de distinción genérica, y ya que cualquier enunciación (incluida la constatativa) resulta finalmente subsumida bajo la perspectiva de una descripción situacional de los actos de habla. Según Fish: “Esta doble estructura es la responsable de que el libro [*Cómo hacer cosas con palabras*] haya dado lugar a dos versiones de la teoría de los actos de habla: una, dedicada a reabsorber la fuerza ilocucionaria en un teoría formal de tipo chomskyano (sus representantes son John Ross, Jerrold Katz y Jerrold Saddock) y la otra, empeñada en hacer de la fuerza ilocucionaria una función de las circunstancias pragmáticas, es decir, informalizables. Como ejemplos de este punto de vista pueden citarse las obras de H. P. Grice o Mary Pratt. En una tercera versión, representada a veces por Searle y más recientemente por Kent Bach y Robert Horn, hay el intento de reconciliar lo formal con lo pragmático, pero esto normalmente implica otorgarles una independencia que la visión pragmática, considerada seriamente, desestabiliza”. (Fish, S., *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*. Barcelona: Ediciones Destino, 1992, pp. 103-104). Fish se inclina por una interpretación pragmática de la enunciación: considera que la fuerza ilocucionaria es contingente,

terminado privilegiando decididamente la formalización y regulación sistemática, así como la limitación criteriológica de los posibles usos del lenguaje y juegos lingüísticos. De partida, en el marco conceptual de la teoría de los actos de habla, se asume que hablar un lenguaje consiste en participar en una forma de conducta gobernada por reglas; o sea –según Searle– se trata de realizar actos conforme a reglas (dando por hecho que tanto las situaciones de habla, cuanto el lenguaje y las expresiones realizativas, están gobernados por reglas)⁶⁸⁵. Ciertamente, la teoría de los actos de habla reconoce que, al hablar, realizamos simultáneamente diferentes tipos de actos, a saber: “actos de emisión” de secuencias de morfemas, palabras y oraciones; por otra parte, “actos proposicionales”, consistentes en referir y predicar, y que comprenden tanto la expresión referencial que identifica al individuo (el “quién”, “qué” o el “cuál”) de que hablamos, cuanto la expresión predicativa, o lo que del individuo referido se predica al hablar; además, “actos ilocucionarios”, tales como preguntar, mandar, prometer, etc.; y, por último, “actos perlocucionarios”, que conciernen a los efectos o consecuencias que el acto de habla tiene sobre el auditorio⁶⁸⁶. Asimismo, la teoría de los actos de habla establece que, al llevar a cabo un acto ilocucionario, se realizan simultáneamente actos proposicionales y actos de emisión, de manera que –según Searle– separarlos es únicamente una abstracción criteriológica. No en vano, se pueden dar actos de emisión sin ejecutar actos proposicionales ni ilocucionarios (por ejemplo, cuando hablamos sin decir nada); por otra parte, diferentes actos de emisión pueden realizar un mismo acto proposicional e ilocucionario (por ejemplo, en el caso de las expresiones “estaré allí” y “prometo que estaré allí”), o un mismo acto de emisión puede corresponder a actos proposicionales e ilocucionarios diversos (por ejemplo, al emitir “yo no haría tal cosa”, puedo advertir o informar). Análogamente, un mismo contenido proposicional puede

situacionalmente dependiente de las condiciones de producción y recepción, y, por tanto, no puede formalizarse; de ese modo, toda significación es radicalmente contextual y tan variable como la comprensión situacional de los hablantes y oyentes involucrados. En suma, –para la perspectiva contextualista y convencionalista de Fish– no existen enunciados transparentes y literales cuya fuerza o significado se pueda formalizar; sólo existen interpretaciones convencionales de las intenciones (interpretadas) de los hablantes en situaciones contingentes de habla, siempre sujetas a interpretación. Así, pues, –según Fish– no se pueden delimitar formalmente los contextos pragmáticos desde los cuales interpretamos nuestros actos de habla, pues también estos contextos convencionales constituyen una construcción contingente, producto de interpretaciones convencionales, y, por ende, siempre expuestos a una ilimitada tarea de reinterpretación. (Fish, *Ibid.*, pp. 18-20, 82-83 y 284-286). Nuestra interpretación de la agencia discursiva sigue, en gran medida, este camino de una pragmática radical (antiformalista, contextualista y convencionalista), la cual asume que ningún enunciado puede sustraerse a la actualización situacional de una interpretación socio-histórica por parte de los hablantes involucrados, ni tampoco desvincularse de la deriva de sus reinterpretaciones contingentes.

⁶⁸⁴ Me remito a Searle, J. R., *Actos de habla*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, pp. 31 y 46-47.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, pp. 32-37.

asociarse a actos ilocucionarios diferentes, por más que los actos proposicionales nunca ocurran aisladamente de la realización de un acto ilocucionario (por ejemplo, el contenido proposicional que refiere a Juan, y predica de él ser fumador, da lugar a la aseveración de que “Juan fuma”, o a la orden “¡Juan, fuma!”); incluso es posible hallar actos ilocucionarios sin un contenido proposicional (por ejemplo, al exclamar “¡Hurra!”)⁶⁸⁷. Por otra parte, la teoría de los actos de habla también reconoce abiertamente la dimensión pragmática de los contextos lingüísticos de uso, al establecer que los actos ilocucionarios y proposicionales consisten en la enunciación de palabras dentro de oraciones, pero siempre en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con determinadas intenciones⁶⁸⁸.

Sin embargo, por más que marca la diferencia entre el acto ilocucionario y el contenido proposicional del acto ilocucionario, la teoría de los actos de habla parece desviar su atención de la dimensión pragmática de los usos del lenguaje en la situación lingüística total. Más bien, se remarca la distinción semántico-sintáctica entre los diversos indicadores de fuerza ilocucionaria y, por otra parte, la indicación del contenido proposicional. En palabras de Searle:

“Desde este punto de vista semántico podemos distinguir dos elementos (no necesariamente separados) en la estructura sintáctica de la oración, que podríamos denominar el indicador proposicional y el indicador de la fuerza ilocucionaria. El indicador de fuerza ilocucionaria muestra cómo ha de tomarse la proposición o, dicho de otra manera, qué fuerza ilocucionaria ha de tener la emisión; esto es, qué acto ilocucionario está realizando el hablante al emitir la oración. En castellano, los dispositivos indicadores de fuerza ilocucionaria incluyen al menos: el orden de las palabras, el énfasis, la curva de entonación, la puntuación, el modo del verbo y los denominados verbos realizativos. Puedo indicar el género de acto ilocucionario que estoy realizando haciendo que la oración vaya precedida por «Pido disculpas», «Aconsejo», «Enuncio», etcétera. A menudo, en las situaciones de habla efectivas, el contexto clarificará cuál es la fuerza ilocucionaria de la emisión, sin que resulte necesario apelar al indicador explícito de fuerza ilocucionaria apropiado”.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Ibid., pp. 33-34 y 38-39.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 33.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 39

De esa manera, se privilegia la representación formal de la estructura oracional, así como la gramaticalización de los juegos de lenguaje y la regulación sistemática de los dispositivos lingüísticos convencionales; todo ello, a pesar del reconocimiento de que la estructura oracional no siempre indica expresamente la fuerza ilocucionaria, ya que, en las situaciones de habla efectiva, el contexto puede marcar la fuerza ilocucionaria de la expresión, sin necesidad de explicitar oracionalmente algún indicador de fuerza⁶⁹⁰. De hecho, en la teoría de los actos de habla, tanto la expresión del contenido proposicional, cuanto la indicación de la fuerza ilocucionaria, se representan como dispositivos semántico-sintácticos sujetos a reglas. En ese sentido, –según Searle– podemos representar la forma general de la mayoría de los actos ilocucionarios, con la fórmula “ $F(p)$ ”, en la cual “ F ” corresponde a la variable de los dispositivos para la indicación de la fuerza ilocucionaria, y “ p ” simboliza la expresión del contenido proposicional (específicamente, podemos simbolizar las promesas, con la fórmula “ $Pr(p)$ ”; las peticiones, con “ $! (p)$ ”; las advertencias, con “ $A(p)$ ”, etc.). Esta formulación contaría con la ventaja lógico-gramatical de permitirnos distinguir entre la negación de un dispositivo indicador de fuerza ilocucionaria y, por otra parte, la negación proposicional: “ $\sim F(p)$ ” no equivale a “ $F(\sim p)$ ” (por ejemplo, “no prometo venir” es una negación ilocucionaria, la negativa a hacer una promesa; no realiza el mismo acto ilocucionario que “prometo no venir”, la negación proposicional, que mantiene la fuerza ilocucionaria de una promesa)⁶⁹¹.

En suma, la tesis de partida de la teoría de los actos de habla, el presupuesto de que hablar es realizar actos de acuerdo con reglas, ha de entenderse –según Searle– en estos términos: todo acto de habla se realiza conforme a la estructura semántico-sintáctica de un lenguaje, y, por ende, de acuerdo al sistema de reglas constitutivas subyacentes, del que cada lenguaje es una realización convencional⁶⁹². Eso sí, cuando la teoría de los actos de habla menciona cierto sistema de reglas “constitutivas”, se refiere a aquellas regulaciones convencionales que crean o definen una nueva forma de actividad, cuya existencia depende precisamente de la estipulación de las reglas de juego. Habitualmente, una regla constitutiva tiene la forma “ X cuenta como Y en el contexto C ” (por ejemplo, cabe hablar de una regla constitutiva del juego del fútbol,

⁶⁹⁰ Ibid., pp. 39-40.

⁶⁹¹ Ibid., pp. 40-41.

⁶⁹² Ibid., p. 46.

conforme a la cual introducir un balón en el arco cuenta como marcar un gol). En ese sentido, las reglas constitutivas no han de ser confundidas con aquellas reglas meramente “regulativas”, que se limitan a pautar formas de actividad preexistentes cuya existencia resulta independiente de las reglas, tal y como ocurre con las reglas de cortesía o con los procedimientos técnicos (por ejemplo, caminar por la vereda, o apretar el acelerador si se quiere más velocidad, son patrones de comportamiento que no surgen con la regla; de hecho, podrían darse independientemente de la regla)⁶⁹³. Pues bien, hablar un lenguaje consiste precisamente en realizar actos de habla de acuerdo con un sistema de reglas constitutivas, las cuales son asunto de estipulación convencional, pero no de técnica ni de conexión natural regular. Por otra parte, –según Searle– los distintos lenguajes humanos, en la medida en que son traducibles, constituyen tan sólo diferentes realizaciones convencionales de las mismas reglas constitutivas subyacentes, ésas que hacen posible que cada acto de habla cuente como prometer, advertir, preguntar, etc.⁶⁹⁴ Pero, ¿inevitablemente ha de haber reglas convencionales para poder realizar actos de habla? Según Searle, generalmente sí: tal vez algunas emisiones simples puedan obtener su fuerza ilocucionaria del comportamiento circunstancial y de la situación comunicativa; sin embargo, en la medida en que los actos de habla se expresan lingüísticamente, están gobernados por las reglas convencionales que rigen el empleo del lenguaje⁶⁹⁵.

Además, hay que tener en cuenta que las reglas constitutivas no necesariamente establecen normas y sanciones, sino tan sólo patrones estipulados (a veces no representados conscientemente ni conocidos explícitamente), que permiten al agente

⁶⁹³ Ibid., pp. 42-45.

⁶⁹⁴ Ibid., pp. 48-49.

⁶⁹⁵ Sostiene Searle: “Algunas clases muy simples de actos ilocucionarios pueden, en efecto, realizarse independientemente de algún uso de cualesquiera dispositivos convencionales en absoluto, logrando, simplemente, que el auditorio reconozca algunas de nuestras intenciones a través de cierta forma de comportamiento. Estas posibilidades nos muestran las limitaciones y puntos flacos de la analogía con los juegos, pues no se puede, por ejemplo, marcar un *touchdown* sin invocar ciertas convenciones (reglas). Pero el hecho de que sea posible realizar algunos actos ilocucionarios fuera de un lenguaje natural, o de cualquier otro sistema de reglas constitutivas, no debe oscurecer el hecho de que, en general, los actos ilocucionarios se realizan dentro del lenguaje en virtud de ciertas reglas, y, que, de hecho, no podrían realizarse a menos que el lenguaje permitiese la posibilidad de su realización. En circunstancias especiales se puede ‘pedir’ a alguien que salga de la habitación, pero, a menos que se tenga un lenguaje, no se puede pedir a nadie que, por ejemplo, emprenda un trabajo de investigación sobre el problema del diagnóstico y tratamiento de la mononucleosis entre los estudiantes de las universidades americanas. Además, quiero argumentar que es necesario algún sistema de elementos gobernados por reglas para que haya ciertos *tipos* de actos de habla, tales como prometer o aseverar. Mi perro puede realizar algunos actos ilocucionarios simples. Puede expresar placer y puede solicitar (pedir) que se le suelte: Pero este rango es muy limitado y parece que, incluso para los tipos de actos de habla que puede realizar, resulta parcialmente metafórico describirlos como actos ilocucionarios en absoluto”. (Ibid., pp. 47-48).

saber qué hacer ante nuevos casos, y reconocer las desviaciones⁶⁹⁶. En ese sentido, las reglas constitutivas abren la posibilidad de que se den hechos institucionales, esto es, de realizaciones colectivas basadas en la imposición de funciones de *status* y en sistemas de reglas subyacentes, convencionalmente estipuladas conforme a la fórmula “*X* cuenta como *Y* en el contexto *C*”. De hecho, como la representación política, los grados académicos o los medios de cambio, también los actos de habla (una promesa o una aseveración, una advertencia o una súplica, etc.) constituyen –según Searle– hechos institucionales, que no se dejan describir únicamente como conducta externa observable o hechos físicos brutos; no en vano, presuponen la existencia de instituciones, o sea de sistemas de reglas constitutivas (por ejemplo, una ceremonia de matrimonio o un comparendo judicial no se pueden reducir a los hechos físicos que acaecen en su transcurso; de modo análogo, un acto de habla no es un ruido ni una señal circunstancialmente emitida)⁶⁹⁷.

En suma, la teoría de los actos de habla parece subordinar finalmente el problema de la expresión realizativa (con su compleja imbricación situacional de convención e intencionalidad), a la formalización de los dispositivos para la indicación semántico-sintáctica de la fuerza ilocucionaria. De esa manera, la distinción pragmática entre la fuerza y el significado se desvanece un tanto, en beneficio de las estipulaciones gramaticales que regulan tanto el efecto ilocucionario como la construcción del significado; y es que –según Searle– el reconocimiento del efecto ilocucionario de los actos de habla se vincula internamente a la comprensión del significado oracional (y viceversa), toda vez que ambos dependen de las reglas constitutivas que especifican tanto las condiciones de emisión, cuanto aquello como lo que la emisión cuenta. En ese sentido, –para Searle– las regulaciones oracionales constituyen el medio convencional para la ejecución de actos ilocucionarios⁶⁹⁸.

En la teoría de los actos de habla, la especificación de parecidos de familia entre actos ilocucionarios da paso al desarrollo de una taxonomía de los actos de habla, tan sistemática como criteriológicamente orientada. De hecho, la clasificación tentativa de los actos ilocucionarios, a partir de un listado de verbos realizativos, es abiertamente cuestionada, ya que se estima que no responde a un principio de clasificación claro y criteriológicamente decisivo, con todo lo que ello acarrea. En palabras de Searle:

⁶⁹⁶ Ibid., pp. 50-51.

⁶⁹⁷ Ibid., pp. 58-61.

⁶⁹⁸ Ibid., pp. 51-58.

“En suma, existen (por lo menos) las siguientes seis dificultades relacionadas con la taxonomía de Austin. En orden ascendente de importancia, existe una persistente confusión entre verbos y actos; no todos los verbos son verbos ilocucionarios; existe una gran superposición de las categorías; hay una gran heterogeneidad dentro de las categorías; muchos de los verbos relacionados en las categorías no satisfacen la definición dada para la categoría; y, lo más importante, no existe un principio de clasificación consistente”.⁶⁹⁹

En ese sentido, la taxonomía de los actos de habla parte estableciendo algunas dimensiones relevantes de diferenciación de los actos ilocucionarios. Destacan, sobre todo, aquellas con más peso en la clasificación de los actos de habla, a saber: (1) las diferencias en el objeto o propósito del tipo de acto constituyen la condición esencial del acto ilocucionario, o sea el horizonte intencional de cumplimiento del acto (por ejemplo, el objeto o propósito de una promesa es la asunción de una obligación, por parte del hablante, de hacer algo; en el caso de una orden, se trata de un intento de que el oyente haga algo, etc.); (2) las diferencias en la dirección de ajuste entre las palabras y el mundo, toda vez que algunas ilocuciones tienen como objeto ilocucionario lograr que su contenido proposicional encaje con el mundo (como ocurre con una descripción), mientras otras persiguen que el mundo encaje con las palabras (como en una promesa u orden); (3) las diferencias en los estados psicológicos expresados, que constituyen la condición de sinceridad del acto ilocucionario, esto es, la expresión de alguna actitud o estado (creencia, deseo, sentimiento, intención, etc.) hacia el contenido proposicional⁷⁰⁰. La teoría de los actos de habla construye su taxonomía básicamente a partir de estas dimensiones de diferenciación (propósito ilocucionario, dirección de ajuste y condición de sinceridad), pero también contempla otras, como: (4) las diferencias en la fuerza o intensidad con que se presenta el objeto ilocucionario (por ejemplo, los grados de intensidad o compromiso varían si digo “sugiero” o “insisto”); (5) las diferencias de “status” o posición entre el hablante y el oyente (no se dirige del mismo modo el jefe al subalterno, que el subalterno al jefe); (6) las diferencias en el modo en que la emisión concierne a los intereses del hablante y del oyente (que, por ejemplo, distingue el

⁶⁹⁹ Me remito a Searle, J. R., “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”, en Valdés Villanueva, L. M. (ed.), *La búsqueda del significado*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995, p. 459.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, pp. 450-453.

“jactarse” y el “felicitar”); (7) las diferencias en las relaciones de la emisión con el resto del discurso (no es lo mismo “replicar”, que “concluir” o “deducir”); (8) las diferencias en el contenido proposicional, determinadas por los dispositivos indicadores de fuerza ilocucionaria (por ejemplo, “predecir” el futuro se distingue de “informar” sobre el pasado o el presente); (9) las diferencias entre los actos que deben ser siempre actos de habla, y aquellos que no necesariamente han de realizarse verbalmente (por ejemplo, puedo clasificar sin decir “clasifico”, pero no puedo prometer sin un acto de habla); (10) las diferencias entre los actos de habla que requieren instituciones extralingüísticas para realizarse, y los que no (de hecho, las instituciones confieren estatus en un sentido decisivo para la fuerza ilocucionaria, tal y como ocurre al decir “bautizo”); (11) las diferencias entre aquellos actos en que existe un uso realizativo del verbo ilocucionario, y aquellos en los que no (por ejemplo, puedo decir “nombro”, pero no “insulto”); por último, (12) las diferencias en el estilo de realización del acto ilocucionario (no es lo mismo “enunciar”, que “confidenciar”)⁷⁰¹.

Basándose sobre todo en las diferencias en el propósito ilocucionario, en la dirección de ajuste y en la condición de sinceridad, la teoría de los actos de habla construye una taxonomía, en la que, en primer lugar, figuran los actos “representativos”; se trata de aquellos actos ilocucionarios que comprometen al hablante con la verdad de la proposición expresada y, además, tienen la dirección de ajuste “palabras-a-mundo”, así como su estado psicológico asociado es la creencia (de que *p*). Los actos “directivos” constituyen intentos del hablante para lograr que el oyente haga algo; su dirección de ajuste es “mundo-a-palabras”, y tienen como condición de sinceridad el deseo (querer o esperar). Los actos “compromisorios” tienen como objeto ilocucionario comprometer al hablante con algún futuro curso de acción; su dirección de ajuste es “mundo-a-palabras”, y tienen como condición de sinceridad la intención. Existen, también, los actos “expresivos”, cuyo objeto ilocucionario consiste en expresar el estado psicológico, especificado en la condición de sinceridad, con respecto al estado de cosas que indica el contenido proposicional; no existe dirección de ajuste en las expresiones, y su estado psicológico asociado es variable. Por último, los actos “declarativos” o “declaraciones” se caracterizan por dar lugar a un estado de cosas, así como establecen la correspondencia entre el contenido proposicional y la realidad; su dirección de ajuste es, pues, tanto “palabras-a-mundo” como “mundo-a-palabras”, y no expresan estado

⁷⁰¹ *Ibid.*, pp. 453-455.

psicológico alguno, ya que suelen estar respaldados por instituciones extralingüísticas (la iglesia, la ley, el estado, etc.), sin las cuales no se cumpliría el acto, por más que se respeten las convenciones lingüísticas al realizar la emisión⁷⁰².

En conclusión, desde el punto de vista de la taxonomía que establece la teoría de los actos de habla, los tipos de acción lingüística convencional e intencional (esto es, las posibilidades de hacer cosas con palabras) son estrictamente limitados. En ese sentido, la sistematización criteriológica de los actos de habla supone un cierto encuadramiento de los exuberantes usos contextuales del lenguaje; se trata tanto de una domesticación de esa iniciativa de la palabra que el performativo exhibe, cuanto de una limitación de los juegos de lenguaje posibles. En palabras de Searle:

“La conclusión más importante a extraer de esta discusión es ésta. No existe, como Wittgenstein (en una interpretación posible) y muchos otros han afirmado, un número indeterminado o infinito de juegos o usos del lenguaje. Más bien la ilusión de los usos ilimitados del lenguaje se origina por una falta de claridad enorme sobre lo que constituyen los criterios para delimitar un juego o uso del lenguaje de otro. Si adoptamos el objeto ilocucionario como noción básica sobre la cual clasificar los usos del lenguaje, entonces existe un número muy limitado de cosas básicas que hacemos con el lenguaje: decimos a la gente cómo son las cosas, intentamos conseguir que hagan cosas, nos comprometemos a hacer cosas, expresamos nuestras creencias o actitudes y damos lugar a cambios mediante nuestras emisiones. Y, a menudo, hacemos más de una de estas cosas a la vez en la misma emisión”.⁷⁰³

⁷⁰² Ibid., pp. 459-466.

⁷⁰³ Ibid., p. 476.

Capítulo 15.

El trasfondo intencional de los actos de habla.

En todo caso, la pretensión de llevar a cabo la delimitación de los actos ilocucionarios expone otro flanco problemático: más allá de las restricciones convencionales de nuestro lenguaje, así como de las regulaciones constitutivas de los diversos contextos de uso, nos vemos enfrentados a la ambigua directividad de los actos humanos y a los complejos límites de la intencionalidad inherente a toda acción. En ese sentido, a la teoría de los actos de habla se le plantean ciertas dificultades adicionales, relativas al sentido de la intencionalidad que todo acto de habla exhibe; y es que, tal y como la teoría de los actos de habla la concibe, la intencionalidad comprende muy distintas direcciones, a saber: a la directividad genérica del acto que remite a algo otro, se añade la orientación convencional, pero, también, la objetividad del contenido, la subjetividad del modo e, incluso, el intento del acto. No en vano, la intencionalidad del acto ilocucionario parece mentar el propósito inherente a un contexto de uso (el objeto ilocucionario convencional de que tal emisión cuente como tal tipo de acto), aunque, también, concierne tanto al contenido objetivo de carácter proposicional, cuanto al estado psicológico subjetivo asociado al acto; se refiere al intento del efecto ilocucionario que cada acto de habla persigue, pero, además, a las condiciones de satisfacción del acto. En fin, cabe preguntarse dónde radica la intencionalidad constitutiva del acto de habla, y qué relación guarda tanto con las orientaciones convencionales de la acción lingüística, como con la iniciativa del agente. Por otra parte, –para Searle– la intencionalidad convencional del lenguaje es una forma de intencionalidad “derivada”: es el resultado de transferir la intencionalidad original o “intrínseca”, desde los pensamientos del hablante, a ciertos medios de representación lingüística (palabras, frases y símbolos)⁷⁰⁴. De ahí que se nos plantee la cuestión general acerca de la estructura intencional de la acción y la mente humana.

De partida, la intencionalidad se entiende genéricamente –según Searle– como directividad, esto es, como el aspecto de aquellos estados que se dirigen hacia algo distinto de sí mismos, o versan sobre algo otro; por lo tanto, los estados intencionales no parecen reducirse a la forma particular de intencionalidad consistente en intentar algo⁷⁰⁵. Por otra parte, a los estados intencionales se les atribuye (por analogía con los

⁷⁰⁴ Véase Searle, J. R., *Mente, lenguaje y sociedad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 127-128.

⁷⁰⁵ Véase Searle, J. R., *Razones para actuar*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2000, pp. 52-53.

actos de habla) tanto un modo psicológico (creencia, temor, deseo, etc.), cuanto un contenido proposicional; y, además, (como en el caso de los actos de habla), se considera que los estados intencionales tienen ciertas condiciones de satisfacción y determinada dirección de ajuste⁷⁰⁶. Por lo demás, resulta característico de los estados intencionales el que se asocien a alguna forma de causación intencional, en virtud de la cual o bien el estado intencional causa el estado de cosas que representa, o bien el estado de cosas representado causa el estado intencional; incluso ocurre que, en algunas formas de causación intencional, el estado intencional tiene como condición de satisfacción el producir sus propias condiciones de satisfacción, que de este modo devienen causalmente autorreferenciales (por ejemplo, en el caso de una intención de hacer algo, el estado intencional no se cumple, a menos que la intención cause la acción representada como contenido intencional)⁷⁰⁷.

En el caso de un acto de habla significativo, cabe pensar que se trata de imponer condiciones de satisfacción (vinculadas a las reglas constitutivas del uso lingüístico convencional), sobre ciertas condiciones de satisfacción (asociadas a la emisión efectiva de la expresión); aunque, también, se trata de que la intención de significar (que impone las condiciones de satisfacción del significado del hablante) se transfiera a la intencionalidad convencional del lenguaje (con su conjunto de condiciones de satisfacción)⁷⁰⁸. Así, pues, en la estructura intencional de un acto de habla, parecen concurrir necesariamente las convenciones intencionales de los usos lingüísticos y la iniciativa intencional del hablante, la causación intencional de que algo sea dicho y la causación autorreferencial del intentar decir (que tiene como condición de satisfacción la imposición de sus condiciones de satisfacción). Sea como sea, conviene no olvidar que todo acto de habla es de suyo una acción intencional y el intento de un acto, de manera que el querer decir, tal vez, resulta inseparable de la iniciativa del agente, y no se agota en la mera disposición de los usos lingüísticos convencionales o en la intencionalidad derivada de los medios de representación lingüística.

En ese sentido, existe un aspecto problemático particularmente interesante en la estructura intencional de los actos y estados mentales humanos (entre los que, sin duda, cuentan los actos de habla), a saber: así como existe una forma de intencionalidad vinculada a la “intención-previa”, que se forma antes de la acción y a partir de un

⁷⁰⁶ Ibid., pp. 53-57.

⁷⁰⁷ Ibid., pp. 59-62.

⁷⁰⁸ Ibid., pp. 71-72.

conjunto de creencias y deseos; se da, también, una “intención-en-la-acción”, que es la forma de directividad que se despliega mientras estoy realizando la acción de modo efectivo, a través del movimiento corporal. De ese modo, se abre una brecha crucial entre la acción premeditada, que se ejecuta a partir de la representación de una intención previa, y, por otra parte, la acción completa y en curso, que “trata de” cumplirse, e involucra tanto la intención-en-la-acción, cuanto el movimiento corporal que ésta causa⁷⁰⁹. Ciertamente, resulta razonable sostener que no todas las acciones son premeditadas; de hecho, no todas nuestras acciones presuponen la representación de una intención previa, como una creencia o deseo, que desencadenen una intención-en-la-acción, la cual acarree a su vez determinados movimientos corporales. No en vano, realizamos acciones de modo espontáneo, actos dirigidos por una intención en-la-acción, pero –según Searle– sin intención previa:

“No todas las acciones son, desde luego, premeditadas. Muchas de las cosas que hago las hago de manera completamente espontánea. En tales casos tengo una intención-en-la-acción, pero no una intención previa. Por ejemplo, algunas veces me levanto y paseo por la habitación cuando estoy pensando sobre un problema filosófico. Mi pasear por la habitación es algo que hago de manera intencional, pero sin tener ninguna intención previa. Mis movimientos corporales están causados por una intención-en-la-acción que está operando, pero no había intención previa”.⁷¹⁰

Pero esta suposición de que es posible que un acto esté dirigido por la intención-en-la-acción, sin intención previa, nos enfrenta al problema de cuánto hay de acción espontánea (no premeditada ni deliberada), en el caso de los actos de habla y de las expresiones realizativas. No en vano, los actos ilocucionarios son, antes que nada, formas de acción y manifestaciones autorreferenciales de un decir que consiste en un hacer; de ese modo, aun cuando no se dé el intento premeditado y la deliberación previa, no puede faltar en un acto de habla la intención-en-la-acción corporalmente desplegada (de lo contrario, no habría acción). En suma, los actos de habla presuponen la iniciativa espontánea de tomar la palabra, el movimiento de un decir encarnado como

⁷⁰⁹ Ibid., pp. 63-65.

⁷¹⁰ Ibid., pp. 65.

voz, y frecuentemente no exhiben sino la intención-en-la-acción de la autoexpresión vocal y el contacto fático, a través de la *performance* vocal.

Por lo demás, –según Searle– la estructura intencional de acciones y estados mentales aparece involucrada en una compleja interrelación con otros estados intencionales, ya se trate de creencias o deseos; y es que no se pueden determinar aisladamente las condiciones de satisfacción de un estado intencional, ya que éste depende, para su funcionamiento, de toda una “red” de estados intencionales (por ejemplo, no puedo proponer una cena en un restaurante de la ciudad, sin tener otras creencias y deseos asociados: quiero cenar, en los restaurantes se prepara comida, la cena es un tipo de comida; etc.)⁷¹¹. Por otra parte, la red de creencias y deseos, el sistema de los estados intencionales, no es autosuficiente (ni se autointerpreta, ni se autoaplica), sino que requiere de un cierto “Trasfondo”, o sea, un conjunto de capacidades y prácticas, que en sí no son intencionales, ni se pueden representar como contenidos intencionales. Se trata, más bien, de un repertorio contingente de capacidades mentales, disposiciones, prácticas, posturas, modos de comportarse y de “saber-cómo” hacer las cosas, etc., las cuales introducen suposiciones y expectativas habituales (por ejemplo, sólo puedo imponer intencionalmente significado a una expresión como “corta el pastel”, si el trasfondo habitual fija la interpretación, y suponemos que un pastel no se corta con tijeras, ni se desmenuza, etc.). En suma, todo estado intencional presupone este trasfondo no representacional, que, si bien se manifiesta a través de los estados intencionales, no tiene contenido intencional⁷¹². En palabras de Searle:

“Además de la estructura intencional de la cognición y de la volición, necesitamos explicar que el sistema entero de la intencionalidad funciona solamente, que sus estados intencionales sólo determinan condiciones de satisfacción, en contraste con un trasfondo de destrezas, capacidades, tendencias y disposiciones que tienen los seres humanos y los animales y que no consisten, ellos mismos, en estados intencionales. Para que pueda formarme la intención de pasear por la habitación, de cepillarme los dientes, o de escribir un libro, tengo que ser capaz de pasear por la habitación, cepillarme los dientes o escribir un libro, o al menos tengo que presuponer que soy capaz de hacer esas cosas. Pero

⁷¹¹ Véase Searle, J. R., *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Grijalbo, 1996, pp. 182-183.

⁷¹² *Ibid.*, pp. 181-201

mis destrezas no consisten ellas mismas en más estados intencionales, aunque las destrezas son capaces de generar estados intencionales”.⁷¹³

En conclusión, las limitaciones (concernientes a la intencionalidad) que afectan a los actos de habla, no se deben únicamente a la gama restringida de propósitos ilocucionarios, direcciones de ajuste, condiciones de sinceridad y contenidos intencionales; los límites de la acción ilocucionaria parecen arraigar en la contingencia de nuestras prácticas de trasfondo no intencionales. De hecho, un estado intencional como el que se expresa al realizar un acto de habla (y al imponer intencionalmente condiciones de satisfacción a los usos convencionales del lenguaje), permanecería subdeterminado, si no tomamos en cuenta el trasfondo no intencional de prácticas compartidas habituales en que estamos mundanamente involucrados. En ese sentido, tal vez hablar un lenguaje consista en realizar actos conforme a reglas, o en una forma de conducta intencional gobernada por reglas; pero hablar un lenguaje, como cualquier estado intencional, presupone un trasfondo de prácticas no explicitable como un sistema de reglas. De ese modo, la pretensión de llevar a cabo la gramaticalización de los juegos de lenguaje, así como el intento de sistematizar una taxonomía de las regulaciones convencionales de los actos de habla, topa ineludiblemente con un doble límite de la convención intencional: por una parte, no toda acción ilocucionaria presupone una intención previa (bajo la forma de una intención reflexiva, de la representación de un propósito ilocucionario definido o de condiciones de satisfacción premeditadas), de manera que cabe concebir expresiones realizativas sin más directividad que la intención en-la-acción y que la iniciativa espontánea del decir (tal y como ocurre en ciertos actos expresivos y fáticos); por otra parte, no todo el entramado constitutivo de nuestra forma de vida, la cual compartimos en un juego de lenguaje, resulta disponible como un sistema de reglas, toda vez que se presupone un trasfondo no intencional de prácticas compartidas. En conclusión, el afán de formalizar la acción ilocucionaria en términos de convenciones intencionales y regulaciones constitutivas, en gran medida se ve doblemente desbordado por la posibilidad de una intención no premeditada, tal y como pone de manifiesto el carácter pre-reflexivo de la iniciativa verbal; pero, también, por la existencia de un trasfondo no representacional de convenciones habituales no sujetas a regla alguna.

⁷¹³ Searle, J. R., *Razones para actuar*, op. cit., pp. 76-77.

Sin duda, las expresiones realizativas no sólo nos remiten al acontecimiento *sui-referencial* de la enunciación que cumple el acto enunciado, ni los actos de habla conciernen únicamente a las regulaciones convencionales del propósito ilocucionario; por tratarse de un modo de acción intencional, el performativo nos enfrenta también al problema del querer del agente, así como a la cuestión referente al modo en que se constituye la propia condición de agente, ese “quién” que aparece indicado con el “yo” de las expresiones realizativas. Por una parte, –como sostiene Ricoeur⁷¹⁴– parece que, a través de la fuerza ilocucionaria de las expresiones realizativas (en la clasificación de Austin), se expresa discursivamente algún aspecto constitutivo de la acción intencional o del querer: por ejemplo, los “veredictivos” patentizan que el querer involucra estimación, evaluación, arbitrio y aprobación voluntaria, es decir “veredicto; pero el querer también se asocia a la manifestación de un poder o potencia, y al ejercicio de cierta autoridad, en cuyo caso se establece como un “decreto” (tal y como ocurre en los “ejercitativos”); asimismo, el querer involucra compromiso, toda vez que el locutor se sitúa en la obligación de hacer, y el agente se imputa el acto como propio (lo vemos en los “compromisorios”); la volición también concierne a la adopción de actitudes respecto de otros, a tener en cuenta a otro, ya que no hay acción sin interacción o sin comportarse en relación con otros (como evidencian los “comportativos”); por último, la acción intencional tiene que ver con la exposición de las razones y puntos de vista, mediante los cuales puede justificarse argumentativamente ante otros (no otra cosa es un “expositivo”)⁷¹⁵.

Por otra parte, –según Ricoeur– los criterios subyacentes a la taxonomía de los actos de habla (de Searle) patentizan un triple sentido de la intención: en primer lugar, hallamos el propósito u objeto ilocucionario, esa “condición esencial” que explicita la regulación convencional, en virtud de la cual un acto de habla “cuenta como” cierto tipo de realización (por ejemplo, una promesa “cuenta como” que el hablante se obligue a ejecutar la acción enunciada); en segundo lugar, se encuentra la condición “mental”, el estado intencional (deseo, creencia, sentimiento, intención, etc.) que se expresa en cada acto de habla, y que ya no es un intentar “que” (el propósito establecido en la condición esencial), sino una intención “de” (el acto “mental”); por último, existe una dimensión intersubjetiva de la intención, puesto que toda intención constituye simultáneamente una

⁷¹⁴ Me remito a Ricoeur, P., *El discurso de la acción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1981, p.82.

⁷¹⁵ *Ibid.*, pp. 82-84.

intención de reconocimiento, es decir, la intención “de que” la intención sea reconocida por otro, y tenga un efecto ilocucionario, coordinando a los interlocutores⁷¹⁶.

Ahora bien, existe –para Ricoeur– una muy profunda conexión entre la regla de juego esencial y la condición mental de un acto de habla (en la taxonomía de Searle): no en vano, cabe hablar de cierta “gramática” inherente a los estados intencionales, en la medida en que los estados intencionales articulan los matices de la vivencia interna de la intención voluntaria, pero, además, corresponden a la tripartición de los pronombres personales, y se asocian a un peculiar engranaje discursivo de las personas. Por ejemplo, la volición es “deseo”, si la ejecución depende de un factor distinto a las personas (yo-tú) o concierne a terceras personas; en ese sentido, desear significa querer que “él” (otro cualquiera, el destino o el azar) cumpla la volición. Por otra parte, la volición es “orden”, cuando la ejecución depende de una persona distinta del hablante, alguien que reconoce la autoridad de quien ordena; así, pues, consiste en querer que “tú” hagas. Finalmente, la volición es intención, si la ejecución depende del hablante, como si se tratase de una orden dirigida hacia uno mismo: querer que “yo” haga. En suma, mediante esta “gramática” de lo internamente vivido en la intención voluntaria, la condición mental de los actos ilocucionarios se inserta en las convenciones de uso y en las regulaciones semánticas que distinguen a los actos de habla; de ese modo, a través de las regulaciones convencionales de los enunciados públicos, se insinúa la importancia constitutiva que la vivencia interior de la intención volitiva tiene en los actos de habla⁷¹⁷.

En ese sentido, la gramática de los actos ilocucionarios parece desbordar la mera expresión lingüística de lo que se hace cuando decimos, y nos remite a las relaciones internas constitutivas de la acción intencional. Y es que, en virtud de una cierta continuidad entre el hablante y el agente en las expresiones realizativas (pues quien dice hace), el acto de habla se cumple plenamente como un momento del hacer mismo de la acción; esto es, las acciones son –según Ricoeur– el horizonte de las palabras, y lo performativo del decir no corresponde tan sólo al testimonio de la intención que el agente declara, sino, también, a la propia iniciativa del agente y al comienzo del hacer, así como a un “hacer de forma que”, indisociable del estado final que consuma la acción. En suma, cuando inscribimos el enunciado performativo en la trama interna de la acción, se nos revela que el propósito ilocucionario de hacer que el acto “cuenta

⁷¹⁶ Ibid., pp. 86-90.

⁷¹⁷ Ibid., pp. 94-97.

como” no puede separarse del “hacer de forma que” y de “procurar que”; por otra parte, el esforzarse por “hacer de forma que” tampoco puede aislarse, ni de la iniciativa del agente (del “comenzar a hacer” y del “tratar de”), ni de su intención voluntaria vivenciada como un “querer que”. Así, pues, los límites del performativo (de un decir que es un hacer) no se pueden trazar sólo lingüísticamente, en el interior del acto de habla; parecen corresponder a este desbordamiento del lenguaje en la trama de la acción y en la iniciativa del agente⁷¹⁸.

Precisamente, Stanley Cavell –tratando de rescatar la propuesta austiniana de elucidar la totalidad del acto de habla en la situación total de habla– ha insistido en la necesidad de tender un puente entre el aspecto ilocucionario y el aspecto perlocucionario de los actos de habla, que la teoría austiniana distingue escrupulosamente⁷¹⁹. En efecto, la descripción austiniana de la enunciación performativa se centra en lo apropiado de la regulación convencional, dejando de lado el intercambio apasionado que la enunciación suscita perlocucionariamente en el discurso cotidiano. Cavell se propone proporcionar articulación al acto perlocucionario, para mostrar el papel determinante que éste puede cumplir en nuestra comprensión de la relación entre el discurso y la acción. En ese sentido, Cavell amplía la teoría austiniana de los enunciados performativos, para cubrir los enunciados “arrebataados” o apasionados que tienen lugar en las relaciones personales cotidianas (como una expresión de amor, de aburrimiento, de queja o de injuria, que no tienen fuerza ilocucionaria ni contenido informativo, y, sin embargo, suscitan reacciones emotivas en el otro). Como ocurre en el caso del performativo austiniano, también hay condiciones que –según Cavell– enmarcan el cumplimiento afortunado de los enunciados perlocucionarios:

“(Condición perlocucionaria 1)

No hay un procedimiento y un efecto convencionales. Depende únicamente del hablante crear el efecto deseado.”

“[2a] (En ausencia de un procedimiento convencional aceptado, no hay personas previamente especificadas [para el acto de habla]. La propiedad [el hecho de que los participantes sean apropiados] se ha de decidir en cada caso,

⁷¹⁸ Ibid., pp. 97- 100.

⁷¹⁹ Cavell, S., “Passionate and Performative Utterance. Morals of Encounter”, en Cavell, S., *Contending with Stanley Cavell*. Cary, N.C., U.S.A.: Oxford University Press, 2005, pp. 177-199.

está en disputa en cada caso. No estoy invocando un procedimiento, sino invitando a sostener un intercambio. Por tanto:)

Debo *declararme* a mí mismo (explícita o implícitamente) en relación contigo (apropiadamente) en el caso dado.”

“[2b] Yo, además, te singularizo (como [el sujeto] apropiado) en el caso dado”.⁷²⁰

Como se puede apreciar, Cavell expone las condiciones del acto perlocucionario, a través de en un paralelismo con las condiciones del performativo austiniano. Eso sí, la tercera y la cuarta condiciones (B1 y B2) del performativo no tienen una formulación análoga en el acto perlocucionario, ya que no existe un procedimiento previo convencionalmente aceptado, que haya que cumplir íntegramente y en todos sus pasos. Sí existen condiciones análogas para los requisitos Γ.1 y Γ.2:

“[5a] (El marco o puesta en escena de mi invocación perlocucionaria, o provocación, o confrontación, no respaldado por procedimiento convencional alguno, se funda en mi [condición de] ser *impulsado* a hablar, por ende, a hablar apasionadamente o a causa de la pasión, [un ser] cuyas facultades para la lucidez y la opacidad dejan la autenticidad del motivo siempre vulnerable a la crítica. Con eso en mente:)

Al hablar desde mi pasión debo estar padeciendo actualmente la pasión (mostrándola, expresándola, y no representándola –aunque ésta puede resultar indecifrada, tal vez intencionadamente, por el otro), a fin de legítimamente [Condición] Perloc. análoga 5b:

Demandar de ti una respuesta de la misma especie, una que tú estás inducido a ofrecer, y además

Perloc. análoga 6:

Ahora.”⁷²¹

A esta lista de condiciones perlocucionarias, análogas a las del acto de habla performativo, Cavell añade una última condición, que remarca la asimetría entre el acto perlocucionario y el ilocucionario:

⁷²⁰ Ibid., p. 192. La traducción es mía.

⁷²¹ Ibid., p. 193.

“Puedes contestar mi invitación a interactuar, en algunos o en todos los puntos marcados por la lista de condiciones para un acto perlocucionario exitoso, por ejemplo, negar que yo tenga esa relación contigo, o desechar la demanda del tipo de respuesta que yo busco, o solicitar que sea pospuesta, o [algo] peor. Yo puedo tener o no tener medios adicionales de respuesta. (podemos entender tales intercambios como instancias de algún ámbito de educación moral).”⁷²²

Resulta llamativo que –para Cavell– el rechazo puede ser parte del acto perlocucionario, y que este tipo de enunciación establece una modalidad de intercambio arrebatado, en el que no parece haber una palabra final. Además, –según Cavell– el fallo a la hora de singularizar apropiadamente al otro en la enunciación apasionada cuestiona el futuro de esa relación e, incluso, mi propio sentido de identidad. Y es que, si el enunciado performativo se perfila como una oferta de participación en el orden de la ley, la enunciación arrebatada constituye una invitación a improvisar en cierto juego carente de procedimientos convencionales, esto es, en los desórdenes del deseo⁷²³. En fin, la enunciación “arrebatada” o apasionada consiste en un tipo de acto de habla perlocucionario, en el cual (o a través del cual) no sólo reconozco mi deseo de confrontarte, sino que, además, manifiesto mis pretensiones contigo y te singularizo, exigiendo una respuesta análoga de tu parte, una respuesta en el ahora impostergable. Semejante invitación arrebatada a interactuar en común me hace –según Cavell– vulnerable a los reproches del otro, y, por tanto, compromete nuestro futuro⁷²⁴. Así, pues, al ocuparse de la enunciación arrebatada, Cavell se hace cargo de un aspecto del discurso cotidiano, que suele pasar desapercibido en los análisis filosóficos: se trata de una modalidad de acto de habla emotivo, el cual pone de manifiesto el aspecto arrebatado, demandante, confrontacional y polémico del lenguaje (en vez de centrarse únicamente en los procedimientos convencionales del enunciado performativo).

Por otra parte, cabe preguntarse –siguiendo a Ricoeur– cómo se constituye el “quién” al que se vincula la iniciativa del agente. Desde luego, tal vez no basta con apelar a la posición lingüística del sujeto como locutor en la instancia de discurso

⁷²² Ibid.

⁷²³ Ibid., p. 194.

⁷²⁴ Ibid., p. 195.

presente; y es que la autorreferencialidad del acontecimiento de la enunciación, en virtud de la cual el sujeto es puesto en escena por el discurso en acto (a través de la indicación ocasional del “yo” que habla), no resulta suficiente para comprender la iniciativa del agente y la constitución del sí mismo. No en vano, el indicador lingüístico “yo” es tan vacío como ambiguo, a la hora de dar cuenta de la singularidad del agente: la indicación del “yo” tan sólo remite a la reflexividad (sin un “sí-mismo”) del acontecimiento discursivo autorreferencial, al acto (sin agente) de la enunciación; de esa manera, paradójicamente, lo que individualiza al agente coincide con la facticidad de un acto; el anclaje insustituible del discurso corresponde a la indicación eventualmente sustituible del locutor⁷²⁵. Semejante paradoja constitutiva de la condición del sujeto hablante, la doble identificación discursiva del “yo”, como referencia personal objetiva e instancia subjetiva reflexiva, resulta profundamente reveladora, pues pone de manifiesto cierto límite del lenguaje, a saber: el arraigo de la palabra en el extraño estatuto del propio cuerpo, que es simultáneamente facticidad y experiencia de sí (autoafección activa). En suma, la posición del sujeto a través de los actos de habla, mediante la instancia del discurso y en el acontecimiento de la enunciación, patentiza el carácter encarnado de nuestro ser en el lenguaje, y se vincula profundamente a la materialidad expresiva de la voz; de ese modo, la compleja experiencia del cuerpo propio aflora en la iniciativa del agente y en la constitución del “quién” que habla, tanto como la voz singular irrumpe en el acto de la enunciación⁷²⁶. En palabras de Ricoeur:

“El mismo pacto de doble fidelidad del propio cuerpo fundamenta la estructura mixta del «yo, fulano»; como cuerpo entre los cuerpos, constituye un fragmento de la experiencia del mundo; como mío, comparte el estatuto del «yo» entendido como parte de la referencia límite del mundo; dicho de otro modo, el cuerpo es a la vez un hecho del mundo y el organismo de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla. Esta extraña constitución del propio cuerpo se extiende desde el sujeto de la enunciación hasta el propio acto de enunciación: en cuanto voz lanzada al exterior mediante la expiración y articulada por la fonación y toda la mímica, la enunciación comparte la suerte de los cuerpos materiales. En cuanto expresión del sentido buscado por un sujeto hablante, la voz es el

⁷²⁵ Me remito a Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1996, pp. 24-35.

⁷²⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

vehículo del acto de enunciación por cuanto que remite al «yo», insustituible centro de perspectiva sobre el mundo”.⁷²⁷

⁷²⁷ Ibid., p. 36.

Capítulo 16.

El contexto y el acontecimiento de la enunciación performativa.

La delimitación del performativo resulta complicada no sólo porque los tipos de expresiones realizativas o las clases de actos ilocucionarios se solapan e imbriquen con frecuencia, sino, también, debido a que, en la situación lingüística total, interactúan de modo complejo y contingente los diversos aspectos constitutivos de las expresiones realizativas: los procedimientos aceptados, la regulación convencional, las formas de intencionalidad, el Trasfondo de prácticas compartidas, las circunstancias singulares del acontecimiento, el cumplimiento autorrefencial del acto denominado, la iniciativa del agente, la *performance* vocal, etc. Así, pues, las expresiones realizativas parecen poner a prueba cualquier intento simplista de fijar positivamente los códigos regulativos, los contextos de uso adecuados o la intención comunicativa del querer-decir. No obstante, la teoría de los actos ilocucionarios –como ha planteado Derrida⁷²⁸– corre el riesgo permanente de reificar la situación lingüística y totalizar el contexto comunicativo, generando la ilusión de una presencia absolutamente determinable del sentido. Asimismo, la teoría de la acción ilocucionaria se expone constantemente a la tentación de consagrar la ilusión de una presencia plena de la conciencia intencional que constituyera la fuente originaria de la expresión realizativa, y la acompañara indefectiblemente; en ese sentido, –según Derrida– nos enfrentamos al riesgo de vincular el performativo a la comunicación de un sentido intencional, o sea, de un querer decir transparente para sí mismo y constituyente de la significación. De hecho, cabe preguntarse si acaso el análisis austiniano de las expresiones realizativas no estaba ya inherentemente marcado por esta triple tentación de consagrar la plena presencia de un contexto saturable, de una conciencia fundante y de una intención comunicativa constituyente de la unidad del sentido. Derrida no alberga dudas al respecto:

“[...] los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable, directa o teleológicamente; y la larga lista de fracasos (*infelicities*) de tipo variable que pueden afectar al acontecimiento del performativo viene a ser un elemento de lo que Austin llama el contexto total siempre. Uno de estos elementos esenciales –y no uno entre

⁷²⁸ Me remito a Derrida, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en “Márgenes de la filosofía”; Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, p. 363.

otros— sigue siendo clásicamente la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio. Por ello, la comunicación performativa vuelve a ser comunicación de un sentido intencional, incluso si este sentido no tiene referente en la forma de una cosa o de un estado de cosas anterior o exterior. Esta presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización de un performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente. Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas ni en el contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas, ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna «diseminación» que escape al horizonte de la unidad del sentido”.⁷²⁹

Ciertamente, el performativo —tal y como Austin lo entiende—, constituye un acontecimiento comunicativo que no se limita tan sólo a transportar un contenido semántico, previamente dado y plenamente presente, con cierta intención de verdad. Sin embargo, —según Derrida— las condiciones de éxito de las expresiones realizativas (convencionalidad, adecuación situacional, así como cumplimiento intencional e integral) aparentemente preservan las ilusiones del contexto exhaustivamente definible, de la conciencia libre que se hace presente en todo el acto de habla, así como de la intencionalidad de un querer decir, que constituye y organiza la unidad del sentido⁷³⁰. En todo caso, da la impresión de que esta sospecha derrideana puede resultar infundada, y responder únicamente a cierta falacia de división: como si la exigencia de atender a la situación total de habla (o sea, a las contingencias del acontecimiento de la enunciación y a la singularidad del contexto de uso), permitiera deducir que cada uno de los aspectos y condiciones del acontecimiento performativo ha de darse de modo absoluto, en tanto que presencia plena de una convención codificada, un contexto saturado y una intención soberana. Tampoco queda claro que el énfasis en la singularidad pragmática del acontecimiento de la enunciación performativa permita inferir la totalización semántica de la unidad de sentido: que todo lo concerniente al éxito del performativo sea relativo al contexto de uso, o que la fuerza convencional de la expresión realizativa resulte inseparable de las diversas contingencias de la situación de habla, no implica

⁷²⁹ Ibid., pp. 363-364.

⁷³⁰ Ídem.

necesariamente que se absolutice la unidad de la significación, apelando a cierta totalidad presente del sentido (un contexto saturado o una conciencia intencional soberana). O, más brevemente: que la “fuerza” convencional de la expresión realizativa dependa de la situación total de habla, no implica que el contexto de uso sea una totalidad plena de “significación”, exhaustivamente determinable⁷³¹.

En gran medida, si la sospecha derrideana malentende o desatiende el involucramiento situacional de la fuerza pragmática de la enunciación, es porque no logra zafarse de esa misma perspectiva semiológica que pretende subvertir, deconstruyendo la subordinación del significante al significado. En ese sentido, Derrida sigue representándose el discurso bajo el punto de vista del significante textual: como el devenir de los signos diferenciales, como una red de significantes irreferentes y como (inter-)textualidad ilimitada⁷³². Así pues, se limita a consagrar cierto juego grafemático

⁷³¹ De hecho, Austin insiste en que los nombres que designan los actos de habla son muy numerosos, especializados y ambiguos, de manera que no cabe generalizar; tan sólo queda servirse de modelos de situaciones de discurso y hallar parecidos de familia, en la medida en que las diferencias en los actos de habla corresponden en gran medida a diferencias en las situaciones de habla en que se realizan. (Austin, J. L., “¿Cómo hablar? Algunos medios sencillos”, en Coumet, E., Ducrot, O., y Gattegno, J. (compiladores), *Lógica y lingüística*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1978, pp. 84-85). Ahora bien, los modelos de situación de discurso, tal y como los construimos en el habla habitual, pueden ser tan complejos, que hablen de un mundo en el que las instancias (de alguna propiedad) que denominamos o semantizamos no correspondan exhaustivamente a un término determinado, sino que sólo se asemejen relativamente a una categoría; e incluso podría darse un modelo de situación más complejo, en el cual las entidades tuvieran múltiples propiedades o fueran aprehensibles bajo diversas dimensiones, etc. Por lo demás, este carácter no exhaustivo del modelo de la situación no tiene nada de extraño; es bastante habitual, casi inevitable en la mayoría de las situaciones. Según Austin: “El mundo real presenta una variedad infinita para los hombres, pero nos resulta imposible manejar un vocabulario infinito y, además, por lo general no pretendemos subrayar las más pequeñas de las diferencias perceptibles sino, antes bien, las semejanzas relativas. Por último, dada la limitación de nuestra experiencia, tanto como individuos como en nuestra raza, no podemos anticipar en nuestro vocabulario los caprichos de la naturaleza que aún no se han manifestado”. (Ibíd., p. 81). ¿Podemos seguir sosteniendo que –según Austin– el contexto ha de ser exhaustivamente determinable?

⁷³² Del mismo modo que la semiología se ha limitado a aprehender el lenguaje como el juego de oposiciones diferenciales de los signos y el álgebra inmanente de la lengua, Derrida parece desbordar “semióticamente” la semiología, al pretender dismantelar la economía del signo, a través de la deriva archiescritural y el juego de envío de los significantes, sin más referencia que la pura diferencia formal (a expensas de la fuerza pragmática y la *performance* vocal). Sostiene Derrida: “En todos los sentidos de la palabra, la escritura *comprendería* el lenguaje. No se trata de que la palabra «escritura» deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que «significante del significante» deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. «Significante del significante» describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así –significante de un significante– se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego*. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de «signo» y toda su lógica”. (Derrida, J., *De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 1986, p. 12). En ese sentido, la

de los significantes errabundos y de las marcas diferenciales sin referencia, de manera que no consigue hacerse cargo de la fuerza pragmática del acontecimiento enunciativo, y menos aún puede dar cuenta del acontecimiento sui-referencial de una enunciación performativa, que constituye de modo contingente su propio acto singular. En fin, bajo la perspectiva gramatológica de los significantes irreferentes, y bajo la ideología del texto absoluto –que Derrida consagra–, no hay lugar para la fuerza del acto ni para la singularidad del acontecimiento, como tampoco tiene cabida la iniciativa del agente (ni el conflicto por la apropiación socio-histórica de la enunciación).

En todo caso, –como Derrida plantea– tal vez haya que hacerse cargo de cierta forma de convencionalidad del enunciado performativo, que sobrepasa toda codificación de un sistema de reglas exhaustivas y todo cerco contextual (que pretenda operar como protocolo de código o saturación del sentido): se trata de la estructura convencional y arbitraria del signo lingüístico, en virtud de la cual los significantes pierden cualquier relación natural de sentido con algún significado pleno, para inscribirse únicamente como marcas diferenciales y trazas repetibles, siempre resignificables, más allá de toda transparencia del significado, de cualquier totalización del contexto y de cualquier intención de significación presente⁷³³. De hecho, no se puede desconocer la inscripción material de los significantes; como tampoco cabe ignorar la iterabilidad general de sus huellas (siempre repetibles transcontextualmente) o la citabilidad de cualquier enunciado (inevitadamente reinscrito y recontextualizado a través de diferentes encadenamientos textuales). En ese sentido, tal vez resultan un tanto arbitrarios los intentos de distinguir en términos absolutos ciertos enunciados originarios y auténticos (avalados por la fuerza convencional de la situación de habla), con respecto a otros “decolorados” y “parasitarios”, meras reproducciones ficcionales; de hecho, ambos tipos de enunciaciones son convencionalmente contextualizados e interpretados y, por ende, siempre pueden recontextualizarse, resignificarse y reinterpretarse⁷³⁴. Sin embargo, tampoco es posible reducir el acontecimiento de la enunciación y la fuerza de la expresión realizativa, al paradigma del significante escrito. En otros términos, la iniciativa de la palabra y la *performance* del discurso no se dejan

deconstrucción derrideana se limita a reinscribir, invertir y desplazar las redes de referencias (inter)textuales, de tal modo que la agencia enunciativa y el acontecimiento socio-histórico de la enunciación se ven reducidos al rango de mero efecto de una diseminación archiescritural que no se deja reappropriar; como un ilimitado envío archiescritural sin voz, que se juega en tanto que *différance* sin acontecimiento, deriva formal sin agente.

⁷³³ Derrida, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 365.

⁷³⁴ *Ibid.*, pp. 366-367.

asimilar totalmente al modelo de cierto tipo infrecuente de escritura: ésa que consistiría tanto en el vacío juego de los significantes errabundos, como en la mera inscripción repetible y en la citacionalidad generalizada de marcas diferenciales sin referencia, al margen de cualquier contexto y forma de apropiación socio-históricos⁷³⁵. Al fin y al cabo, la inscripción diferencial, así como la iterabilidad y citacionalidad estructurales, son condiciones formales de posibilidad del acontecimiento enunciativo, pero no constituyen el acontecimiento concreto de la enunciación en su singularidad socio-histórica; a la inversa, la iniciativa de la palabra, la encarnación material del acontecimiento discursivo y la *performance* enunciativa (socio-históricamente involucrada) son el presupuesto concreto y potencial de cualquier repetición diferencial del sentido a través de otros actos discursivos o reactualizaciones del enunciado. Tal vez, un acontecimiento iterable, así como la citabilidad de lo irrepetible y la sustituibilidad de lo insustituible, puedan parecer paradojas insalvables (por no hablar de efectos de una indecibilidad sistemática); sin embargo, la paradoja ocurre, y lo indecible se muestra, cada vez que se toma la palabra, y se expone en común una voz singular, en la que, no obstante, resuenan siempre los ecos de voces ajenas.

En cierto modo, la iterabilidad y citacionalidad del performativo se ponen de manifiesto cuando consideramos que no hay expresión realizativa, al margen de ciertos procedimientos convencionales o rituales (esquemas públicos de citación y reiteración de prácticas), habitualmente aceptados. Así, pues, las expresiones realizativas parecen ser inseparables tanto de ciertas convenciones repetibles y citables, como de un uso autorizado de la palabra; en ese sentido, –como ha planteado Bourdieu– el performativo se vincula a ciertas condiciones sociales de utilización de la palabra y de eficacia del

⁷³⁵ No se puede pasar por alto el complejo vínculo entre fuerza ilocucionaria, agencia vocal y discurso oral; como David Olson plantea: “[...] la fuerza ilocucionaria constituye uno de los aspectos de un enunciado que un oyente puede detectar, por lo general, en el discurso oral. Una transcripción escrita, por su parte, capta sólo un aspecto privilegiado del enunciado, es decir, «lo dicho», y no «cómo debe interpretarse». Simplificando un poco las cosas, puede decirse que la escritura representa fácilmente el acto locucionario, dejando subespecificada la fuerza ilocucionaria. Recuperar esa fuerza es un problema fundamental de la lectura, y especificarla es un problema central de la escritura”. (Olson, D. R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 117). En todo caso, la tarea de recuperación de lo que se pierde en la mera transcripción, esa labor que ha marcado tácitamente la historia de la cultura escrita y del discurso letrado, se resuelve al hacer explícitos (gráfica y léxicamente) los indicadores de fuerza ilocucionaria presentes en la comunicación oral (la entonación o el contexto). Así, pues, paradójicamente, la escritura pierde en gran medida la fuerza ilocucionaria de la voz situacional; pero, como contrapartida, hace posible la diferenciación formal de los verbos realizativos que designan los distintos actos de habla, y, además, individualiza y hace reflexiva la labor de interpretación del discurso. En ese sentido, el discurso letrado redefine la agencia discursiva, los modos de reactualización del tono y la fuerza ilocucionaria, pero no los suprime, en la diseminación sin sentido de una (inter-) textualidad autorreferente (Ibíd., p.135).

discurso⁷³⁶. En consecuencia, si únicamente atendemos a la estructura interna del lenguaje y a la manifestación discursiva de la palabra, no podremos aprehender –según Bourdieu– el principio de la lógica y la eficacia que caracterizan a las expresiones realizativas; y es que la autoridad que convierte al performativo en palabra autorizada y provista de eficacia simbólica (capaz de hacer, al decir), proviene de fuera del lenguaje. En palabras de Bourdieu:

“Así, todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística, están siempre condenadas al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos. Las limitaciones –y el interés– de la tentativa de Austin para caracterizar los enunciados performativos se deben a que este autor no hace lo que cree hacer, lo que le impide hacerlo totalmente: aunque cree contribuir a la filosofía del lenguaje, en realidad contribuye a la formación de un tipo de manifestaciones simbólicas entre las cuales el discurso de autoridad es sólo su forma paradigmática. La eficacia específica de estas manifestaciones se deriva de una apariencia: el principio de un poder que en realidad reside en las condiciones institucionales de su producción y recepción, parece estar contenido en *ellas mismas*. Así, la especificidad del discurso de autoridad (curso profesoral, sermón, etc.) reside en el hecho de que no basta que ese discurso sea *comprendido* (e incluso en ciertos casos, si lo fuera, perdería su poder) y que sólo ejerce su propio efecto a condición de ser *reconocido* como tal”.⁷³⁷

De partida, el éxito del performativo concierne sobre todo a la adecuación de la función social del locutor al discurso que pronuncia: dependiendo de la posición social del locutor, se tiene un acceso diferencial a la palabra institucional, oficial y legítima; sólo así se puede participar en la autoridad de la institución, que inviste al locutor como portavoz autorizado, apto para instituir una realidad social al nombrarla en el acto del

⁷³⁶ Me remito a Bourdieu, P., “Lenguaje y poder simbólico”, en *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal, 1985, p. 67.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 71.

discurso, y con el poder de nombrar y de hacer el mundo, nombrándolo⁷³⁸. En ese sentido, para entender la autoridad que proporciona eficacia simbólica no bastan las propiedades intrínsecas del discurso, pues –según Bourdieu– hay que aprehender el modo en que se distribuye socialmente la palabra legítimamente autorizada, y cómo logra reconocimiento de su eficacia; esto es, cómo se produce y reproduce la delegación de la autoridad, en virtud de la cual el locutor recibe el derecho de hablar como representante y portavoz de la misma institución social que lo autoriza a pronunciar un discurso legítimo⁷³⁹. Así, pues, el performativo sólo ejerce su efecto, si resultan adecuados el locutor, el discurso y la institución que autoriza; sólo tiene éxito y resulta afortunado, cuando es reconocido el uso legítimo de la palabra: si el acto discursivo es pronunciado en una situación legítima, por la persona legitimada y en formas legítimas desde el punto de vista gramatical. En fin, la eficacia performativa de la palabra se vincula constitutivamente al problema de la representación social, de la delegación de autoridad y del reconocimiento tácito⁷⁴⁰.

Por otra parte, el éxito del performativo depende –según Bourdieu– de las condiciones rituales que establecen cómo se manifiesta la autoridad pública y la palabra legítima; de hecho, la expresión realizativa obtiene su eficacia simbólica de las formas de ritualización institucional del discurso, que invisten el orden establecido y sancionan cierta representación de lo social. En ese sentido, el efecto performativo asociado a los ritos de institución consiste, en gran medida, en una asignación estatutaria, o sea en la imposición de identidades (naturalizándolas); pero, también, pasa por la inculcación de disposiciones sociales (incorporándolas permanentemente)⁷⁴¹. Por cierto, cuando el discurso ritualmente investido de autoridad deviene ortodoxia, tiende a fijar la eficacia performativa de la palabra, mediante un lenguaje neutro, rutinizado y estereotipado, impregnado por la retórica de la imparcialidad, la simetría, la consensualidad y la transparencia del sentido común⁷⁴². No obstante, la misma eficacia realizativa vinculada a la ritualización institucional del discurso, a la investidura de autoridad y a la consagración de una ortodoxia, es la que permite romper la adhesión al mundo del sentido común; no en vano, el discurso performativo puede legitimar nuevas prácticas o experiencias, a través de la nominación y manifestación pública de una nueva

⁷³⁸ Ibid., p. 69-71.

⁷³⁹ Ibid., p. 73.

⁷⁴⁰ Ibid., p. 66.

⁷⁴¹ Ibid., pp. 79-86.

⁷⁴² Ibid., p. 100.

representación de lo social, la cual concita el mismo reconocimiento social que atestigua⁷⁴³. Y es que el performativo, en tanto que anticipación del acontecimiento enunciado por el mero hecho de anunciarlo, hace posible un discurso extraordinario y herético, capaz de llevar a cabo la subversión político-discursiva de la construcción oficial de la realidad. En palabras de Bourdieu:

“El discurso herético no sólo debe contribuir a romper la adhesión al mundo del sentido común profesando públicamente la ruptura con el orden ordinario, sino que debe también producir un nuevo sentido común e integrar en él, investidos con la legitimidad que confieren la manifestación pública y el reconocimiento colectivo, las prácticas y experiencias hasta ese momento tácitas o rechazadas por todo un grupo. En efecto, dado que todo lenguaje que se hace escuchar por un grupo es un lenguaje autorizado, investido de la autoridad de ese grupo, autoriza lo que designa al mismo tiempo que lo expresa, fundando su legitimidad en el grupo sobre el cual ejerce su autoridad y al que contribuye a producir como tal ofreciéndole una expresión unitaria de sus experiencias. La eficacia del discurso herético reside no en la magia de una fuerza inmanente al lenguaje, tal como la *illocutionary force* de Austin, o en la *persona* de su autor, como el carisma de Weber –dos conceptos pantallas que impiden preguntarse sobre las razones de unos efectos que no hacen más que designar– sino en la dialéctica entre el lenguaje autorizante y el lenguaje autorizado y las disposiciones de grupo que le autoriza y se autoriza autorizándole. En cada uno de los agentes concernidos, y en primer lugar, en el productor del discurso herético, ese proceso dialéctico se realiza en el *trabajo de enunciación* necesario para exteriorizar la interioridad, para nombrar lo innombrable, para dar a disposiciones pre-verbales y pre-reflexivas y a experiencias inefables o inobservables un principio de objetivación en palabras que, por su naturaleza, les hacen a la vez comunes y comunicables, por consiguiente, sensatas y socialmente sancionadas”.⁷⁴⁴

En suma, la dialéctica entre el lenguaje autorizante y la palabra autorizada, así como las luchas simbólicas en las cuales está en juego la legitimación del discurso

⁷⁴³ Ibid., pp.

⁷⁴⁴ Ibid., pp. 97-98.

social, atraviesan constitutivamente el acto y acontecimiento de la enunciación⁷⁴⁵. De esa manera, la ritualización oficial del lenguaje público nunca consigue acallar totalmente la eficacia transgresora del performativo, la potencia subversiva de las expresiones realizativas, que consuman una práctica social en el mismo acto de su nominación, y recrean así la posición del locutor, forzando las censuras institucionales mediante la iniciativa de la palabra.

⁷⁴⁵ Lyotard ha remarcado este aspecto agonístico implícito en todo acto de habla; así, enfatiza “que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general”. Y añade: “Eso no significa necesariamente que se juegue para ganar. Se puede hacer una jugada por el placer de inventarla: ¿qué otra cosa existe en el trabajo de hostigamiento de la lengua que llevan a cabo el habla popular o la literatura? La invención continua de giros, de palabras y de sentidos que, en el plano del habla, es lo que hace evolucionar la lengua, procura grandes alegrías. Pero, sin duda, hasta ese placer no es independiente de un sentimiento de triunfo, conseguido al menos sobre un adversario, pero de talla, la lengua establecida, la connotación”. (Lyotard, J., *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 27-28). Resulta interesante, para nuestra interpretación de la agencia discursiva, que el agonismo que atraviesa el acontecimiento enunciativo se vincule a la capacidad de reinscripción y resignificación pragmática del sentido.

Capítulo 17.

La fuerza de vinculación ilocucionaria de la acción comunicativa.

Ciertamente, la iniciativa de la palabra y la conversabilidad de las voces resultan constitutivas del discurso político; no en vano, éste siempre aparece expuesto a la heterogeneidad de los léxicos y a la interanimación dialógica de los enunciados, a través de la exposición pública de las demandas. Sin embargo, a pesar del trasfondo litigioso del discurso político, persiste frecuentemente la tentación de idealizar la situación de habla, concibiendo la comunidad de comunicación conforme al modelo del debate argumentativo y de la investigación reflexiva; como si el discurso político exhibiera un diseño argumentativo que, por la propia forma de su procedimiento, implicara el desempeño de pretensiones de validez universal y la generalización de intereses, así como la orientación al entendimiento y la anticipación contrafáctica del consenso. Semejante intento de reconducir la conversación litigiosa al camino del entendimiento consensual es, sin duda, el sello distintivo de la reconstrucción de la razón práctico-política, que Habermas ha desarrollado.

Ya desde *Ciencia y técnica como “ideología”*, la reconstrucción de la razón práctico-política se centra en la capacidad de anticipación del consenso que es propia de la acción comunicativa. Y es que, en la acción comunicativa, lo que está en juego no es sino el reconocimiento intersubjetivo, la internalización de roles y el mantenimiento del marco institucional o del mundo socio-cultural de vida; de esa manera, esta forma de actividad intersubjetiva apunta a la individualización y emancipación del agente, así como a la extensión de la comunicación libre de dominación. Según Habermas:

“Por *acción comunicativa* entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales sólo se funda en la

intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones”.⁷⁴⁶

En ese sentido, el interés emancipatorio desplegado a través de las luchas por el reconocimiento (y contra la dominación) termina vinculándose –para Habermas– al potencial de autorreflexión que se asocia a la estructura del lenguaje, así como a la anticipación comunicativa de un consenso común y sin restricciones. En palabras de Habermas:

“El interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación. Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones”.⁷⁴⁷

Ciertamente, Habermas parece asumir que sólo en una sociedad plenamente emancipada y autónoma sería factible un diálogo libre de dominación y un completo consenso comunicativo; en ese sentido, se nos previene contra la tentación de considerar que la autonomía y el potencial autorreflexivo del lenguaje es algo positiva y efectivamente dado. Y es que la comunidad de comunicación sin coacciones opera como un ideal regulador contrafácticamente anticipado, de manera que la reconstrucción de la razón práctico-política pasa siempre por rastrear las huellas históricas de la violencia y del diálogo suprimido⁷⁴⁸.

Por lo demás, –como observa Habermas en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*– sólo mediante las estructuras de la intersubjetividad lingüística, se hace posible la corroboración discursiva de la objetividad de nuestro conocimiento, así como de la legitimidad de las normas vigentes, de manera que se asegura la orientación universalista de enunciaciones y normas, presupuesto constitutivo del mundo de vida social⁷⁴⁹. Según Habermas, la legitimación universalista de las estructuras normativas, así como la motivación racional de las decisiones prácticas, pasan inevitablemente por

⁷⁴⁶ Ibid., p. 69.

⁷⁴⁷ Ibid., p. 177.

⁷⁴⁸ Ibid., pp. 177-178.

⁷⁴⁹ *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, op.cit., pp. 25-27.

la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas y por la generalización de intereses, que tiene lugar a través de la participación en las estructuras lingüísticas intersubjetivas de la comunicación discursiva⁷⁵⁰. En ese sentido, los problemas práctico-políticos son tratados por Habermas como cuestiones de carácter cognitivo y veritativo, en la medida en que se supone contrafácticamente que las pretensiones de validez normativas pueden ser corroboradas discursivamente y fundamentadas en un consenso argumentativo (tal como ocurre con la pretensión de verdad fáctica de los enunciados empírico-analíticos)⁷⁵¹. Lo que –según Habermas– está en juego en la argumentación discursiva es, por tanto, la decisión racionalmente motivada de reconocer ciertas pretensiones de validez susceptibles de crítica y corroboración discursiva (mediante explicaciones, interpretaciones y justificaciones), ya se trate de la pretensión de verdad de las afirmaciones, o de la pretensión de corrección y rectitud de los enunciados normativos. Y es que –según Habermas– la propia estructura de la intersubjetividad lingüística presupone una situación ideal de habla, así como anticipa contrafácticamente un consenso de intereses generalizables y de necesidades compartidas comunicativamente⁷⁵². De ese modo, –en la concepción habermasiana– el discurso práctico-político no se vincula tanto a la iniciativa de la protesta o a la heterogeneidad conversacional de las voces sociales, cuanto a la investigación reflexiva, la argumentación deliberativa y la anticipación contrafáctica de un consenso racionalmente motivado. En palabras de Habermas:

“El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas, sea de afirmaciones, de recomendaciones o de advertencias; que no habrá limitación alguna respecto de los participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga al fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. Cuando, en esas condiciones, se alcanza un consenso acerca de la recomendación de aceptar una norma, y se lo alcanza en el

⁷⁵⁰ Ibid., p. 111.

⁷⁵¹ Ibid., p. 128.

⁷⁵² Ibid., pp. 130-131.

intercambio de argumentos (es decir, sobre la base de justificaciones propuestas como hipótesis, ricas en alternativas), ese consenso expresa entonces una «voluntad racional».⁷⁵³

Ciertamente, –en la perspectiva habermasiana– la suerte de la reconstrucción de la razón práctico-política termina dependiendo del marco de una teoría de la acción comunicativa. En la medida en que tanto nuestras afirmaciones verificables, cuanto la actividad teleológicamente orientada a un desempeño eficaz, se manifiestan simbólicamente en la estructura lingüística intersubjetiva, plantean pretensiones transubjetivas de validez que pueden fundamentarse, ya se trate de pretensiones de verdad o de eficacia. De ese modo, cabe aprehender una racionalidad inmanente a la práctica comunicativa, que no sólo remite a las pretensiones discursivas de verdad proposicional o de eficacia instrumental, sino, también, a las pretensiones de validez vinculadas a enunciaciones expresivas o de valor, así como a otras formas de argumentación, que prosiguen reflexivamente la acción comunicativa⁷⁵⁴. Semejante racionalidad comunicativa nos remite a la capacidad que tiene el habla argumentativa tanto para la generalización de intereses, como para la anticipación contrafáctica del consenso.

Y es que –según Habermas–, en los contextos de acción comunicativa, quien se involucra en la comunidad de comunicación no puede dejar de orientar su acción al entendimiento común, y ha desempeñar pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas, que son susceptibles de fundamentación y de crítica. Así, pues, tanto los actos de habla constatativos, como las emisiones “cognitivo-instrumentales” realizadas en contextos de acción teleológica, exhiben pretensiones de verdad o de eficacia, que pueden argumentarse reflexivamente, aportando razones en el discurso teórico. Por otra parte, los actos de habla asociados a la acción regulada por normas y las emisiones práctico-morales se ligan a la pretensión de rectitud de las normas, tal y como puede justificarse en el discurso práctico; y, asimismo, las autopresentaciones expresivas y las emisiones evaluativas desempeñan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que hacen posible cuestionar la veracidad de las vivencias manifestadas, o bien la adecuación de los estándares de valor⁷⁵⁵. Sin duda, la racionalidad inmanente a estos

⁷⁵³ Ibid., p. 131.

⁷⁵⁴ Me remito a Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit., pp. 25-26.

⁷⁵⁵ Ibid., pp. 33-44.

diversos aspectos de la práctica comunicativa radica en la posibilidad de alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y en la capacidad de fundamentar las emisiones simbólicas, en las circunstancias apropiadas; de ese modo, la racionalidad comunicativa remite básicamente a la accesibilidad a la argumentación, ese tipo de acto de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez problemáticas, se exponen a la crítica, y aportan razones pertinentes para convencer a los interlocutores, motivándolos racionalmente a la aceptación de la pretensión de validez en disputa⁷⁵⁶. Se asume, así, que todas las manifestaciones simbólicas ligadas a pretensiones de validez son accesibles a un enjuiciamiento objetivo, prosiguiendo la acción comunicativa por otros medios: los medios reflexivos de una comunicación orientada al entendimiento y los presupuestos propios de la argumentación, la cual nos permite examinar explícitamente las pretensiones de validez controvertidas⁷⁵⁷. En ese sentido, la argumentación abre un “proceso” que anticipa implícitamente una situación ideal de habla: aquélla en que el desempeño (y la fundamentación) de pretensiones de validez puede conducir a un acuerdo racionalmente motivado y obtener el asentimiento general de un auditorio universal, toda vez que no se excluye a ningún interlocutor de su participación libre e igual en los diversos niveles del discurso (la intervención y réplica, la interpretación y exposición de razones, la expresión de actitudes y la realización de actos de habla regulativos, como prometer u ordenar). Por otra parte, la argumentación involucra un “procedimiento” pragmático con regulaciones específicas: la tematización de las pretensiones de validez problemáticas, la exoneración de lo inmediato y la actitud hipotética, así como el examen de las pretensiones de validez, con razones pertinentes. Asimismo, el argumento, en tanto que “producto” exhibe una estructura interna: un enunciado problemático con pretensiones de validez se basa en una razón o fundamento, bajo la cobertura de ciertas garantías y respaldos, e introduciendo ciertas modalizaciones y reservas⁷⁵⁸. En suma, la reconstrucción habermasiana de la razón práctico-política como razón comunicativa se sustenta sobre una concepción argumentativa de la práctica comunicativa (y no meramente conversacional o litigiosa), que considera factible la fundamentación del acuerdo a partir de razones pertinentes, y anticipa idealmente el consenso racional sobre las pretensiones de validez en disputa. En ese sentido, el habla argumentativa vincula el asentimiento del auditorio universal, a

⁷⁵⁶ Ibid., pp. 36-37.

⁷⁵⁷ Ibid., pp. 42-43.

⁷⁵⁸ Ibid., pp. 46-47.

la obtención de un acuerdo racionalmente motivado y al desempeño discursivo de una pretensión de validez. Según Habermas:

“Bajo el aspecto de proceso, por lo que mejor podría caracterizarse la intuición fundamental que vinculamos a las argumentaciones sería por la intención de convencer a un *auditorio universal* y de alcanzar para la manifestación o emisión de que se trate un asentimiento general. Bajo el aspecto de proceso, por la intención de cerrar la disputa en torno a las pretensiones de validez hipotéticas con un *acuerdo racionalmente motivado*; y bajo el aspecto de producto, por la intención de desempeñar o fundamentar una pretensión de validez por medio de argumentos”.⁷⁵⁹

Ahora bien, las formas de argumentación difieren según las pretensiones universales de validez que se desempeñan con los distintos tipos de enunciados, pero, también, cambian según el sentido de la fundamentación: la fundamentación de los enunciados descriptivos implica demostrar la existencia de un estado de cosas; la fundamentación de un enunciado normativo, la demostración de la aceptabilidad de normas o acciones; la fundamentación de enunciados expresivos involucra la demostración de la transparencia de las automanifestaciones; la fundamentación de enunciados explicativos, la demostración de la correcta construcción de las expresiones simbólicas⁷⁶⁰. No obstante, las emisiones expresivas que manifiestan vivencias internas no desempeñan su pretensión de veracidad con razones; y es que la veracidad no puede fundamentarse, sino sólo mostrarse, al actuar en consecuencia con la vivencia expresada. Por otra parte, las emisiones evaluativas y su pretensión de adecuación a estándares de valor no son universalmente aceptables, ya que se restringen localmente, a un determinado mundo de vida; de ese modo, no hay posible asentimiento de un auditorio universal, sino que tan sólo se logra una inducción de otras percepciones estéticas y apreciaciones de valor. En ese sentido, únicamente la verdad de las proposiciones, así como la rectitud de las normas y la inteligibilidad de las expresiones simbólicas, constituyen pretensiones universales de validez tematizables en discursos, que se aproximan a la argumentación en una situación ideal de habla; pero, en el caso de las emisiones expresivas o evaluativas, el cuestionamiento de la veracidad o de la

⁷⁵⁹ Ibid., p. 48.

⁷⁶⁰ Ibid., pp. 65-66.

adecuación de los estándares de valor tiene lugar en la forma de la crítica (terapéutica o estética)⁷⁶¹.

Por otra parte, –según Habermas– la acción comunicativa orientada al entendimiento involucra siempre cierta relación con un mundo, de manera que la relación entre actor y mundo resulta accesible al enjuiciamiento objetivo y al desempeño de pretensiones de validez susceptibles de fundamentación o crítica. Cuando el hablante pretende verdad para los enunciados, rectitud para las acciones y normas, o veracidad para la manifestación de sus vivencias, sus actos de habla entablan una relación con diferentes mundos: el mundo objetivo (el conjunto de entidades sobre las que podemos emitir enunciados verdaderos), el mundo social (el conjunto de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas) o el mundo subjetivo (la totalidad de vivencias del hablante, a que éste tiene un acceso privilegiado)⁷⁶².

En todo caso, conviene aclarar que –según Habermas– la acción comunicativa remite a cierto tipo de interacciones las cuales resultan coordinadas mediante actos de habla; pero actuar no equivale simplemente a hablar, ni la interacción se reduce sin más a una conversación. Por lo demás, hay diversos modos de emplear el lenguaje para coordinar las acciones: el lenguaje puede usarse como un medio de influencia y negociación, como un medio de transmisión de tradiciones o como un medio estilístico de autoescenificación. Sin embargo, en la coordinación comunicativa de las acciones, el lenguaje interviene específicamente como un medio de entendimiento: la acción comunicativa concierne a procesos cooperativos de interpretación, se refiere reflexivamente a algún mundo susceptible de enjuiciamiento, y presupone el desempeño de pretensiones de validez (y no únicamente el interés en la ejecución de los planes de acción, o la orientación al éxito que es propia de la estructura teleológica de la acción)⁷⁶³.

En ese sentido, las condiciones de la coordinación comunicativa de la acción pueden concebirse cabalmente, si nos preguntamos qué quiere decir que un oyente entienda el significado de lo enunciado, cuando tiene lugar un acto de habla ante el cual el oyente puede tomar postura (ya sea afirmando o negando). Y es que aquello que se reconoce, y ante lo que se toma postura (con el asentimiento o la negación), son precisamente las pretensiones de validez: la pretensión de verdad de un enunciado

⁷⁶¹ Ibid., pp. 66-69.

⁷⁶² Ibid., pp. 143-144.

⁷⁶³ Ibid., pp. 136-146.

constatativo, la pretensión de rectitud de una oración normativa, la pretensión de adecuación a los estándares valorativos de los juicios de valor, etcétera⁷⁶⁴. De ese modo, la teoría de la acción comunicativa sigue el camino de una pragmática tan formal como universal, abocada a desentrañar las condiciones de desempeño discursivo de pretensiones de validez en referencia a un mundo. Se trata de analizar el “papel ilocucionario”, ya no concebido como una fuerza irracional contrapuesta al contenido proposicional, sino entendido como aquel componente que especifica qué pretensión de validez plantea cada empleo del lenguaje, cómo la plantea y en defensa de qué⁷⁶⁵. Así, pues, la teoría de la acción comunicativa transita por la vía de la pragmática formal y del análisis de los actos de habla, pero con una perspectiva peculiar, en virtud de la cual la fuerza ilocucionaria que todo acto de habla entraña es reinterpretada como cierta oferta de entendimiento intersubjetivo, que compromete a contraer un vínculo racionalmente motivado. Según Habermas, es de ese modo como los actos de habla contribuyen a estructurar las interacciones y a coordinar las acciones: los actos de habla involucran un efecto ilocucionario de vínculo, que posibilita la coordinación de las interacciones⁷⁶⁶.

Por lo demás, la fuerza de vinculación ilocucionaria, así como el desempeño discursivo de pretensiones de validez, resulta decisiva –según Habermas– para concebir la diferencia entre la acción instrumental o estratégica (orientada al éxito) y, por otra parte, la acción comunicativa, es decir, el empleo del lenguaje orientado al entendimiento. En ese sentido, como no toda interacción lingüísticamente mediada constituye una forma de acción orientada al entendimiento, resulta preciso remarcar escrupulosamente la diferencia entre el componente ilocucionario y el efecto perlocucionario: el fin ilocucionario entraña un efecto vinculante y una oferta de entendimiento (autoidentificada mediante la expresión realizativa, y convencionalmente regulada) que, cuando se cumplen sin reservas en la interacción lingüística, posibilitan la acción comunicativa; por el contrario, el efecto perlocucionario instrumentalmente logrado no parece corresponder más que a una clase especial de interacción estratégica lingüísticamente mediada⁷⁶⁷.

En suma, sólo el efecto de vínculo y la orientación al entendimiento, ejercidos a través del componente ilocucionario de los actos de habla, nos permiten aprehender la

⁷⁶⁴ Ibid., p. 146.

⁷⁶⁵ Ibid., p. 357.

⁷⁶⁶ Ibid., pp. 358-359.

⁷⁶⁷ Ibid., pp. 369-377.

especificidad de la acción comunicativa: el despliegue de un tipo de interacción lingüísticamente mediada, en el que todos los participantes únicamente persiguen fines ilocucionarios con sus actos de habla⁷⁶⁸. De esa manera, –según Habermas– los actos de habla intersubjetivamente vinculantes y orientados al entendimiento permiten coordinar la acción, al anticipar un acuerdo comunicativo. Pero, en la interacción comunicativa, la capacidad para coordinar las acciones que aportan los actos de habla sólo puede provenir del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez: esto es, del entendimiento de lo que hace aceptables dichas pretensiones, así como del acuerdo racionalmente motivado sobre las obligaciones convencionales relevantes para la interacción posterior. En última instancia, las condiciones de éxito ilocucionario de un acto de habla resultan inseparables de las condiciones de aceptabilidad; y el vínculo ilocucionario, en tanto que garantía del desempeño de pretensiones de validez, es lo que aporta la fuerza de motivación racional para la coordinación de la acción⁷⁶⁹. En conclusión, los actos de habla a que el hablante asocia una pretensión de validez susceptible de crítica tienen, por su propia fuerza vinculante, una capacidad de motivar racionalmente la aceptación del oyente, y coordinar así las acciones⁷⁷⁰.

En tanto que medio de entendimiento, los actos de habla pueden desempeñar –según Habermas– diferentes pretensiones de validez (y modalidades de relación con un mundo). Por ejemplo, los actos de habla constatativos exponen estados y sucesos del mundo objetivo, con pretensiones de verdad; los actos de habla expresivos corresponden a la autopresentación de las vivencias del sujeto, con pretensión de veracidad y en referencia al mundo subjetivo a que el locutor tiene acceso privilegiado; por otra parte, los actos de habla regulativos establecen relaciones interpersonales con pretensión de rectitud, que hacen referencia al mundo social de las ordenaciones legítimas⁷⁷¹. Pues bien, si adoptamos como punto de partida que los propósitos ilocucionarios se cumplen por medio del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, ya sea de verdad, rectitud o veracidad, en relación con un mundo (salvo en el caso de los imperativos, que establecen una pretensión de poder sancionada externamente), entonces obtenemos una clasificación distinta de los actos de habla. En palabras de Habermas:

⁷⁶⁸ Ibid., p. 378.

⁷⁶⁹ Ibid., pp. 379-387.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 390.

⁷⁷¹ Ibid., pp. 393-395.

“–con los *imperativos* el hablante se refiere a un estado que desea ver realizado en el mundo objetivo, en el sentido de mover a O [el oyente] a producir ese estado. Los imperativos sólo pueden ser criticados desde el punto de vista de si la acción exigida es o no hacedera, es decir, en función de las condiciones de éxito. Pero el rechazo de un imperativo significa normalmente el rechazo de una pretensión de poder; ese rechazo no se basa en una crítica, sino que es a su vez *expresión de una voluntad*.

–con los *actos de habla constatativos* el hablante se refiere a algo en el mundo objetivo, en el sentido de reflejar un estado de cosas. La negación de tales emisiones significa que O *cuestiona* la pretensión de verdad que H [el hablante] plantea con la proposición que afirma.

–con los *actos de habla regulativos* el hablante se refiere a algo en un mundo social común, en el sentido de establecer una relación interpersonal que sea reconocida como legítima. La negación de tales emisiones significa que O *cuestiona* la rectitud normativa que el hablante pretende tiene su acción.

–con los *actos de habla expresivos* el hablante se refiere a algo perteneciente a su mundo subjetivo, en el sentido de develar ante un público una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado. La negación de tales emisiones significa que O *pone en duda* la pretensión de veracidad con que el hablante acompaña la presentación que hace de sí mismo”.⁷⁷²

En todo caso, podríamos añadir los actos de habla “comunicativos”, que o bien se asimilan a regulativos que organizan la secuencia del habla (como preguntar, responder, interpelar, replicar, etc.), o bien se relacionan reflexivamente con el proceso de comunicación y con la elaboración argumentativa de las pretensiones de validez (como asentir, confirmar, negar, justificar, demostrar, etc.). También existen –según Habermas– actos de habla “operativos” (como inferir, identificar, calcular, clasificar, etc.) cuyo sentido realizativo consiste en la aplicación de reglas de construcción para generar expresiones simbólicas correctas, pero que no tienen un sentido comunicativo pleno⁷⁷³.

Por cierto, la clasificación formal de los actos de habla permite introducir los diversos tipos puros de acción orientada al entendimiento, así como las variedades de

⁷⁷² Ibid., pp. 415-416.

⁷⁷³ Ibid., pp. 416-417.

coordinación de la acción por medio de la fuerza del vínculo ilocucionario. En primer lugar, destaca la “conversación”, en la cual tanto el fin ilocucionario constatativo, cuanto la discusión comunicativa y la tematización reflexiva, se tornan autónomos (como un fin en sí mismo), al margen de su papel instrumental de medios de coordinación de la acción. Por otra parte, existe la acción regulada por normas, para la cual resultan constitutivos los actos de habla regulativos y la pretensión de rectitud normativa. Finalmente, la acción dramatúrgica, es decir, la automanifestación expresiva del agente ante un auditorio, se vincula a los actos de habla expresivos, que exhiben pretensión de veracidad. En ese sentido, estos tipos de interacción lingüísticamente mediada y orientada al entendimiento se distinguen de la acción estratégica orientada al éxito, la cual se limita a ejercer fácticamente la influencia sobre un oponente, y tan sólo exhibe pretensiones de poder y eficacia cuando emplea el lenguaje, tal y como ocurre con los imperativos o las perlocuciones⁷⁷⁴.

Por lo demás, cada uno de estos tipos de acción, materializa –según Habermas– un tipo de saber, que puede explicitarse en alguna forma de argumentación. En el caso de los actos de habla constatativos (y en las “conversaciones”) se presenta un saber teórico-empírico, cuyas pretensiones de verdad pueden cuestionarse en el discurso teórico, y que se acumula en forma de teorías. Las acciones reguladas por normas encarnan un saber práctico-moral, y, cuando su rectitud se vuelve problemática, pueden ser examinadas en el discurso práctico; además, el saber práctico acumulado se transmite en forma de representaciones morales y jurídicas. La acción dramatúrgica o la pública autoexpresión materializa un saber acerca de la subjetividad del agente; se trata de un saber que –para Habermas– es de carácter estético, es decir, resulta únicamente susceptible de crítica (terapéutica o estética), y se concreta en obras de arte. Por otra parte, la acción teleológica (instrumental o estratégica) se materializa en un saber empírico-analítico utilizable en técnicas y estrategias, el cual puede tematizarse en el discurso teórico, y se acumula en forma de tecnologías y estrategias⁷⁷⁵.

Ahora bien, este intento de reconstruir la racionalidad práctico-política, a partir de la acción orientada al entendimiento, no pasa por alto el “trasfondo” de saber implícito, es decir, el horizonte prerreflexivo de la práctica comunicativa cotidiana en el mundo de vida compartido, con todos los supuestos y habilidades que se dominan tácitamente sin necesidad de tematización. Sin embargo, –según Habermas– las

⁷⁷⁴ Ibid., pp. 418-419.

⁷⁷⁵ Ibid., pp. 426-428.

condiciones de aceptabilidad de los actos de habla no pueden depender únicamente de un saber de fondo contingente, hasta cierto punto tan opaco como trivial. En ese sentido, resulta preciso conectar la acción comunicativa con el horizonte contextualizador y el trasfondo prerreflexivo que aporta el mundo de vida cotidiano; pero, no obstante, la racionalidad comunicativa ha de vincularse a las condiciones pragmático-formales, en virtud de las cuales los actos de habla persiguen fines ilocucionarios con fuerza vinculante, y desempeñan pretensiones de validez susceptibles de crítica y reconocimiento intersubjetivo⁷⁷⁶.

Al fin y al cabo, el mundo de vida, que constituye el horizonte de convicciones compartidas no problemáticas (o sea, las habilidades, lealtades y patrones de interacción consensuales), sobre el trasfondo de las cuales tienen lugar las situaciones de habla, se reproduce a través de la acción comunicativa. De esa manera, ese mundo de vida mediado por interpretaciones y preestructurado simbólicamente está constitutivamente atravesado por suposiciones de validez falibles⁷⁷⁷. En ese sentido, la tensión entre facticidad y validez irrumpe en las formas de vida lingüísticamente estructuradas, de modo que resulta posible una trascendencia intramundana de la práctica comunicativa orientada al entendimiento: quien actúa comunicativamente asume ciertos presupuestos pragmáticos contrafácticos, y emprende idealizaciones transcontextuales, tales como la atribución de significados idénticos a las expresiones, como el desempeño de pretensiones de validez asociadas a los actos de habla, o como la atribución de autonomía y veracidad a los interlocutores⁷⁷⁸. De ahí que la reconstrucción de la razón práctico-política pase –según Habermas– por la racionalidad comunicativa que se inscribe en el medio lingüístico en que se coordinan las acciones y se estructuran las formas de vida. En palabras de Habermas:

“La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones

⁷⁷⁶ Ibid., pp. 428-432.

⁷⁷⁷ Me remito a Habermas, J., *Facticidad y validez*, op.cit., pp. 83-83 y 97-98.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 66.

posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa y a comprometerse con determinadas suposiciones. Entre otras cosas, tiene que partir de que los participantes persiguen sin reservas sus fines ilocucionarios, ligan su acuerdo al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción que se siguen de un consenso. Lo que así viene implicado en lo que he llamado «base de validez del habla», se comunica también a las formas de vida que se reproducen a través de la acción comunicativa”.⁷⁷⁹

En suma, la razón comunicativa hace posible que la coordinación de la acción, así como la reproducción de las formas de vida lingüísticamente mediadas, se orienten por pretensiones de validez tales como la verdad proposicional, la veracidad subjetiva y la rectitud normativa. Ésa es la fuerza de integración social constitutiva de los procesos de entendimiento racionalmente motivantes; se trata de la fuerza del vínculo ilocucionario o de la capacidad para crear lazos que los actos de habla exhiben, la cual resulta crucial en el empleo del lenguaje orientado al entendimiento (y, por ende, en la coordinación comunicativa de la acción y en la reproducción lingüísticamente mediada de los órdenes sociales)⁷⁸⁰.

Ya en los presupuestos de la comunicación lingüística, se inscribe –según Habermas– la tensión entre facticidad y validez: con la idealidad asociada a la universalidad del significado y a las pretensiones de validez susceptibles de reconocimiento intersubjetivo, irrumpe un momento trascendental, una trama de condiciones trascendentales y de presuposiciones contrafácticas, que, sin embargo, todos los implicados en la comunicación han de concretar, cada vez que pretenden justificar pretensiones de validez y entrar en un proceso argumentativo orientado al consenso⁷⁸¹. Pero esta tensión entre facticidad y validez, que es constitutiva del entendimiento lingüístico, se extiende a la coordinación comunicativa de las acciones y a la reproducción lingüística de los órdenes sociales, toda vez que las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la acción, y el

⁷⁷⁹ Ibid., pp. 65-66.

⁷⁸⁰ Ibid., pp. 66-67.

⁷⁸¹ Ibid., p. 77.

lenguaje se constituye en fuente primaria de integración social. En ese sentido, a través de todo acto de habla y del empleo del lenguaje orientado al entendimiento se desempeñan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que anticipan un reconocimiento intersubjetivo por parte del auditorio idealmente ampliado de una comunidad ilimitada de comunicación. En conclusión, la tensión entre facticidad y validez resulta constitutiva de la práctica comunicativa, ya que el momento ideal y las presuposiciones contrafácticas impregnan los procesos fácticos de entendimiento. Ciertamente, la universalidad de la “aceptabilidad” racional trasciende todo contexto; sin embargo, lo racionalmente aceptable sólo puede tornarse acuerdo efectivo para la coordinación de la acción, mediante la “aceptación” vinculante de las pretensiones de validez en la práctica cotidiana contextualmente ligada⁷⁸².

Desde luego, cada vez parece menor la posibilidad de encontrar una reserva fáctica de validez (o alguna amalgama de facticidad y validez), ya sea en las certezas vinculantes del trasfondo del mundo de vida, o bien en las convicciones establecidas al alero de una autoridad fascinante (y, en ambos casos, al margen de la comunicación orientada al entendimiento, de la problematización crítica y del desempeño de pretensiones de validez). De hecho, –según Habermas– ése es el problema característico de las formaciones sociales modernas: se trata de cómo estabilizar las pretensiones de validez de un orden social en que la validez ya no está fundida a la fuerza de lo fáctico. Y es que, con la creciente complejidad y pluralización de las formas de vida modernas, se socavan las certezas de fondo del mundo de vida y las convicciones sacralizadas; éstas se van desencantando, y se descomponen en los diversos ámbitos de validez de una tradición comunicativamente fluidificada. Pero, además, debido a la diferenciación funcional de la sociedad, la acción comunicativa se torna autónoma, se libera de constricciones institucionales, y aparece netamente diferenciada de las distintas formas de interacción estratégica orientadas por el interés. En este escenario moderno de separación de facticidad y validez (así como de diferenciación de la acción estratégica, con respecto a la práctica comunicativa), la integración social no puede garantizarse en una reserva fáctica de validez, pero tampoco consigue estabilizarse por medio de la influencia instrumental orientada al éxito; así, pues, depende cada vez más del entendimiento intersubjetivo entre agentes, para los cuales se han diferenciado

⁷⁸² Ibid., pp. 79-82.

irreversiblemente la fuerza vinculante de la motivación racional y, por otra parte, la coacción ejercida mediante sanciones externas⁷⁸³.

Sin embargo, la integración social por medio de la acción comunicativa orientada al entendimiento no puede conjurar el riesgo de desintegración, sin exponerse al riesgo del disenso fundado en razones, o al riesgo de la proliferación e ilimitación de los discursos⁷⁸⁴. En ese sentido, la salida del dilema –según Habermas– pasa por cierta regulación normativa de las interacciones estratégicas, de manera que los agentes asuman regulaciones que implican tanto restricciones fácticas que limitan el disenso comunicativo, cuanto la capacidad de integración social a través de pretensiones de validez normativa intersubjetivamente reconocidas; se trata, en suma, de instituir un ordenamiento normativo que se base simultáneamente en la coacción fáctica y en la validez legítima, a saber: el sistema jurídico y el Estado de Derecho. No en vano, –según Habermas– en el Estado de Derecho se entrelazan la facticidad de la imposición estatal del ordenamiento jurídico y, por otra parte, la fuerza fundadora de legitimidad que proporciona el procedimiento de producción del derecho, con sus pretensiones asociadas de obtener validez legítima y de garantizar racionalmente la libertad⁷⁸⁵. En ese sentido, el Estado de Derecho moderno constituye un mecanismo eficiente de estabilización de expectativas y de integración social, toda vez que, a la fuerza vinculante de la positividad del derecho, se aúna la pretensión de legitimidad y aceptabilidad racional en la producción de la norma; pero, además, el derecho es capaz de mediar entre los diversos recursos de integración sistémica que operan en la sociedad moderna, al aportar su forma tanto a la regulación de los mercados y del sistema económico, cuanto a la organización del poder estatal y del sistema administrativo. Por lo demás, –según Habermas– la fuerza legitimadora del derecho se nutre del proceso de integración social ejercido a través de la praxis de autodeterminación de los ciudadanos, y conecta esta fuente de solidaridad social, con los recursos sistémicos de la administración y del mercado⁷⁸⁶. Así, pues, la tensión entre facticidad y validez (que es constitutiva de la acción comunicativa orientada al entendimiento) se inscribe en la realización institucional del Estado de Derecho y en la racionalidad de los procedimientos democráticos de producción de normas legítimas. De ahí que en el Estado democrático de Derecho se cumpla en forma pragmática el núcleo de

⁷⁸³ Ibid., pp. 87-88.

⁷⁸⁴ Ibid., p. 99.

⁷⁸⁵ Ibid., pp. 90-94.

⁷⁸⁶ Ibid., pp. 102-103.

racionalidad inmanente a una práctica comunicativa orientada al entendimiento. En fin, la teoría de la acción comunicativa no sólo domestica la fuerza ilocucionaria y el componente performativo de la iniciativa de la palabra, reduciéndolos al efecto vinculante de las pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas; además, consume cierta neutralización comunicativa de lo político, toda vez que el litigio se circunscribe bajo los límites funcionales/consensuales de la integración sistémica y de la integración social, pero, sobre todo, en la medida en que el disenso resulta mediado a través de la vía formal y procedimental de la comunicación jurídica institucionalmente regulada en el Estado de Derecho.

Capítulo 18.

La interpelación y la exterioridad del Otro.

Sin duda, se genera un punto ciego en la racionalidad comunicativa reconstruida por la vía de una pragmática trascendental (y de una autocomprensión discursivo-procedimental del Estado de Derecho), en la medida en que el conflicto resulta institucionalizado, y se omite la exterioridad radical que caracteriza a la posición de los oprimidos y excluidos. Precisamente, Dussel ha desarrollado toda una filosofía de la liberación, que parte del postulado de que, en todo mundo de vida, existe un Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema; del mismo modo que, en toda comunidad de comunicación, hay afectados que son excluidos de la participación en la comunidad de argumentación hegemónica⁷⁸⁷. Por lo demás, –según Dussel– el mundo de vida no sólo resulta colonizado por los sistemas económico y administrativo, sino que un mundo de vida hegemónico puede colocar a otros mundos de vida cotidianos en una posición de exclusión, desconexión y subdesarrollo⁷⁸⁸. En suma, cualquier totalidad institucional, ya se trate del mundo de vida o de los sistemas (económico, político, etc.) involucra la exterioridad del Otro oprimido en el sistema y de los Otros afectados-excluidos de la participación en la comunidad comunicativa⁷⁸⁹.

Aparentemente, esta exterioridad presupuesta en las razones del Otro no se deja reducir a la razón comunicativa; al menos, así lo indica un cierto tipo de acto de habla, el cual se resiste a la totalización institucional y a la regulación consensual: la interpelación. No en vano, –según Dussel– la interpelación es un acto de habla sumamente peculiar, que resulta constitutivo en la toma de la palabra y en la actualización del discurso. Y es que, en el llamado a alguien, pidiéndole cuentas por el

⁷⁸⁷ Me remito a Dussel, E., “Ética de la liberación”, en Apel, K. O., y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2004, pp. 270-272.

⁷⁸⁸ Véase Dussel, E., “La razón del Otro. La «interpelación» como acto de habla”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 160.

⁷⁸⁹ Chantal Mouffe propone una variante “schmittiana” de la imposibilidad de establecer un consenso racional sin exclusión; es decir, sin el trazado de alguna frontera entre “nosotros” y “ellos”, o sin la construcción hegemónica de algún régimen de inclusión/exclusión. Según Mouffe: “Por esta razón, el ideal de una democracia pluralista no puede consistir en alcanzar un consenso racional en la esfera pública. Ese consenso no puede existir. Tenemos que aceptar que todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional, como una estabilización del poder, y que siempre implica alguna forma de exclusión. Las ideas de que el poder podría ser disuelto mediante un debate racional y de que la legitimidad podría basarse en la pura racionalidad son ilusiones que pueden poner en peligro a las instituciones democráticas”. (Mouffe, C., *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 117). Y es que –para Mouffe– la idealización de un consenso racional sin exclusión (o la anticipación contrafáctica de una comunidad ilimitada de comunicación) no se hace cargo de la dimensión de antagonismo y conflicto, que resulta constitutiva de lo político; de hecho, no hay política democrática sin controversia entre una pluralidad de voces.

incumplimiento de su responsabilidad, podemos asistir a la fuente originaria de todo discurso posible: el encuentro cara a cara, en la proximidad y corporalidad inmediatas (sin más mediación que la lingüística), así como la irrupción del Otro (el oprimido o el afectado-excluido), quien se manifiesta ante la comunidad institucional vigente para clamar justicia⁷⁹⁰. Así, pues, el acto de habla de la interpelación no sólo patentiza el sentido constitutivo de toda relación discursiva (el decir cara a cara, siempre presupuesto en la enunciación)⁷⁹¹; además, hace posible redescubrir el momento ilocucionario del acto de habla performativo: más que asociarse a la regulación convencional o a la fuerza vinculante de las pretensiones de validez, la fuerza ilocucionaria corresponde tanto a la proximidad cara a cara, cuanto a la exterioridad de la interlocución (como un vínculo sin relación ni institución)⁷⁹². En suma, la interpelación es un enunciado performativo *sui generis*, emitido por alguien que se sitúa en una posición exterior al mundo de vida compartido y a la totalidad institucional vigente; y, en ese sentido, la interpelación no se confunde con actos de habla tales como la petición, el mandato, la exigencia o la recriminación, que presuponen vínculos institucionales compartidos e, incluso, relaciones de dependencia y autoridad⁷⁹³.

Sintomáticamente, –según Dussel– la interpelación no cumple de modo cabal algunas de las pretensiones de validez que la teoría de la acción comunicativa le atribuye (como condiciones pragmático-trascendentales) a los actos de habla orientados al entendimiento. De partida, la inteligibilidad del acto de habla de la interpelación no está garantizada, cuando precisamente el Otro oprimido o excluido (el pobre, el extranjero, etc.) no dispone de una competencia lingüística que le permita formular correctamente sus emisiones y articular su clamor; de ese modo, nos vemos enfrentados a la cuasi-inteligibilidad del significado, como una dificultad real que padece el Otro excluido u oprimido, en la medida en que sólo logra comunicarse con una pronunciación defectuosa o un conocimiento incompleto de la lengua. Por otra parte, en lo que concierne a la pretensión de verdad, la interpelación presupone un tipo de argumentación exterior al consenso vigente y al acuerdo intersubjetivo, así como la

⁷⁹⁰ Dussel, E., “La razón del Otro. La «interpelación» como acto de habla”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., pp. 146-147.

⁷⁹¹ Este modo de comprender la relación discursiva nos remite a Levinas. Para Levinas, el discurso consiste en cierta experiencia de exterioridad radical entre los interlocutores; presupone la convocatoria y solicitud de un Otro que nos cuestiona, esto es, la interpelación cara-a-cara y la manifestación expresiva del Otro en la palabra. (Levinas, E., *Totalidad e infinito*, op. cit.).

⁷⁹² Dussel, E., “La razón del Otro. La «interpelación» como acto de habla”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., nota a pie de página 25, pp.148-149.

⁷⁹³ *Ibid.*, pp. 147-149.

exposición de una alteridad que difícilmente puede ser aceptada de hecho como un estado de cosas en el mundo objetivo. Asimismo, la pretensión de rectitud no se desempeña convencionalmente en el acto de habla de la interpelación, toda vez que no se puede cumplir con las normas vigentes, cuando justamente se cuestiona la regulación establecida que excluye al interpelante, y se clama por la irrupción de otra relación normativa. Aparentemente, la pretensión de veracidad es la única validación comunicativa indispensable para un acto de habla interpelativo: sólo si se da la expresión sincera del interpelante, y si se cumple el compromiso del interpelado con su sinceridad, puede realizarse exitosamente una interpelación intersubjetivamente válida. En todo caso, la aceptación de la veracidad y sinceridad de la interpelación no sólo depende de la fuerza ilocucionaria del acto de habla, sino, también, del efecto perlocucionario que logra el acto de habla cuando consigue comprometer al agente como sujeto responsable de una praxis liberadora⁷⁹⁴.

Sin duda, esta imposibilidad de cumplir adecuadamente las pretensiones de validez, las cuales anticipan contrafácticamente una comunidad ideal de comunicación, pone de manifiesto –para Dussel– la dificultad real que afecta a los procesos de comunicación en comunidades periféricas, desde la exclusión y opresión cotidianas, que a priori dificultan la argumentación y la participación en la comunidad de comunicación hegemónica. Por lo demás, la anticipación contrafáctica de una comunidad ilimitada de comunicación exhibe cierta incompreensión ante la irrupción del desacuerdo y el disenso, que abren la posibilidad de una argumentación diferente, y exponen la exterioridad del Otro que interpela con sus razones. De ahí que –según Dussel– haya que extender las condiciones de posibilidad de una comunidad de comunicación, de modo que no sólo se anticipe contrafácticamente una situación ideal de habla (en la cual todos los participantes tienen libre e igual acceso al discurso); además, hay que tomar en cuenta (como condición pragmático-trascendental de posibilidad) la exterioridad del interpelante y su derecho a situarse como otro que la comunidad, ese Otro que disiente y deniega el acuerdo vigente, desde su posición exterior⁷⁹⁵. En palabras de Dussel:

“En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento *positivo*, pero no

⁷⁹⁴ Ibid., pp. 150-154.

⁷⁹⁵ Ibid., pp. 155-157.

es explícito en referencia al momento *negativo*. Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles *negativos* o aquellos presupuestos que siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el «disenso» de Lyotard) como punto de partida creador de toda argumentación *nueva*. Es decir, en la racionalidad, aun en el nivel trascendental o universal, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón *crítica*, la «exterioridad» (de diversos *grados*) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como *un otro* potencial. El Otro, no como «lo otro» distinto a la razón, sino como la «razón» del Otro; la *otra* razón que «interpela», y desde donde un principio o enunciado falseable puede ser falseado”.⁷⁹⁶

En todo caso, si bien la interpelación originaria constituye un acto comunicativo, que lleva a cabo el encuentro interpersonal cara a cara, en virtud del componente ilocucionario del propio acto de habla; sin embargo, –según Dussel– no se puede asimilar íntegramente la acción práctica a la acción comunicativa (por más que toda acción comunicativa sea una relación práctica, y aunque las relaciones prácticas puedan suscitar el despliegue de la acción comunicativa). Y es que el efecto ilocucionario consistente en el establecimiento de una relación práctico-comunicativa con el Otro, en la proximidad del encuentro cara a cara, no puede reducirse a un acto lingüístico, el cual sólo constituye un momento de la relación interpersonal⁷⁹⁷. De hecho, así como un acto de habla presupone pragmático-trascendentalmente una comunidad de comunicación y un vínculo ilocucionario; del mismo modo, existe una relación comunitaria de carácter económico, que es presupuesta por cualquier acto de trabajo específico (una comunidad de productores/consumidores involucrados materialmente en la reproducción de la vida humana). Este ámbito de relación económica, así como la comunidad de productores/consumidores trascendentalmente presupuesta en todo acto de trabajo/consumo, constituye una dimensión de la relación práctica interpersonal, tanto como la acción comunicativa y la comunidad de comunicación. De ese modo, a la dimensión “pragmática” trascendental de la acción comunicativa, se yuxtapone, en la relación práctica interpersonal, la dimensión “económica” de la reproducción material de la vida (que no es, pues, tan sólo un sistema que colonice el mundo de vida). Y, así como hay afectados-excluidos que no participan en la comunidad de comunicación,

⁷⁹⁶ Ibid., p. 156.

⁷⁹⁷ Ibid., pp. 163-165.

existen sectores desposeídos y sujetos a la apropiación de su trabajo, bajo el modo de producción capitalista; en ambas comunidades, la comunicativa y la económica, nos encontramos con excluidos: los Otros que interpelan desde la exterioridad y claman justicia. En conclusión, el excluido que interpela no sólo reivindica su inclusión en la comunidad de argumentación, sino que clama en tanto que excluido, explotado y depauperado, desde la miseria, la opresión y la muerte inminente⁷⁹⁸. He ahí el acto de habla originario, la iniciativa del discurso con que el Otro no sólo irrumpe en la comunidad de comunicación, sino que, además, reivindica su parte en la comunidad de la reproducción material de la vida (en la comunidad de los productores/consumidores), y se compromete en una praxis de liberación transformadora. Se trata de la interpelación que nos expone a la exterioridad de la interlocución y a la radical apertura de la relación práctica con el Otro⁷⁹⁹.

Quienes –como hace Apel– defienden la fundamentación pragmático-trascendental de la razón práctico-política, en términos de una ética del discurso, han contestado a la interpelación dusseliana, sirviéndose de la distinción entre dos aspectos de la ética discursiva: en primer lugar, un aspecto ideal o abstracto, el principio procedimental formal que hace posible fundamentar discursivamente las normas, en la medida en que sean universalmente consensuable en una comunidad ideal de comunicación; en segundo lugar, un aspecto referido a la historia, la norma fundamental de la responsabilidad con respecto a la facticidad histórica, que permite establecer obligaciones situacionales corresponsables para la conservación de la comunidad real de

⁷⁹⁸ Ibid., pp. 166-170.

⁷⁹⁹ Desde luego, existe un riesgo evidente en esta tentativa de reconducir lo político al terreno de una relación ética originaria, por más que así se asuma la exterioridad de la relación interpelativa con el Otro y la imposibilidad de asimilar completamente la alteridad en alguna totalidad institucional. Chantal Mouffe lo reconoce con gran agudeza: y es que, al igual que ocurría con la anticipación de un consenso racional y con el razonamiento moral universalista (de tipo habermasiano), también el énfasis ético en el reconocimiento del Otro desconoce la dimensión constitutivamente política del antagonismo, indisoluble de la decisión excluyente y la construcción de hegemonías (*La paradoja democrática*, op. cit., pp. 141-142). Sostiene Mouffe: “Desde mi punto de vista, estos enfoques [éticos posmodernos] no consiguen aprehender la especificidad de lo político porque observan el ámbito de la política a través de la lente de otro juego del lenguaje: el de la ética. Esta es la razón de que su «agonismo» –a diferencia del que yo defiendo– haya eliminado la dimensión antagonónica que es inherente a lo político. El tipo de pluralismo que aplauden implica la posibilidad de una pluralidad sin antagonismo, de un amigo sin enemigo, lo que representa un agonismo sin antagonismo. Razonan como si una vez que hubiéramos sido capaces de responsabilizarnos del otro y de comprometernos con su diferencia, la violencia y la exclusión pudieran desaparecer. Esto es imaginar que sería posible la existencia de un punto en el que la ética y la política pudieran coincidir a la perfección, que es precisamente lo que yo niego, porque significa borrar la violencia inherente a la sociabilidad, violencia que ningún contrato ni diálogo pueden eliminar, porque constituye una de sus dimensiones”. (Ibid., pp. 145-146).

comunicación en el contexto socio-histórico de una forma de vida particular⁸⁰⁰. En ese sentido, Apel considera que la interpelación dirigida por los excluidos no cuestiona el marco pragmático-trascendental que presupone la ética comunicativa, sino que, simplemente, concierne al segundo aspecto de la ética discursiva, esto es, a las condiciones socio-históricas de la instauración de la ética del discurso. Y es que, –según Apel– el hecho de que no estén dadas las condiciones fácticas para el pleno cumplimiento de la anticipación del consenso en una comunidad ideal de comunicación no desmiente el marco *a priori* irrebasable que presupone cualquier interacción comunicativa o comunidad discursiva entre los hombres, es decir, la representación advocativa y la generalización de los intereses de todos los afectados, la orientación al entendimiento y la capacidad universal de consensuar soluciones, así como la corresponsabilidad y la igualdad de derechos de todos los participantes en la comunicación⁸⁰¹. Estos presupuestos normativos e ideales reguladores de la argumentación discursiva constituyen –para Apel– no sólo la metainstitución que sostiene todas las instituciones y todos los sistemas funcionales de la sociedad; además, constituyen el horizonte ideal al que la interpelación del oprimido o del excluido se dirige, y el marco normativo inevitable desde el cual el Otro nos interpela⁸⁰².

Ahora bien, Dussel se distanciará de este énfasis en la fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso, argumentando que existe una exigencia ética más originaria (presupuesto *a priori* con respecto a toda fundamentación trascendental y presupuesto *a posteriori* de la facticidad del estar en el mundo donde se argumenta, trabaja, ama, etc.)⁸⁰³. Este presupuesto o *factum* de toda argumentación no es sino el reconocimiento del Otro como persona, lo cual implica reconocer que hay una parte negada o un sujeto no-autónomo en la totalidad del sistema, el Otro que me interpela, ante el cual me sitúo como corresponsable (mediante la solidaridad o la compasión) de su negación; en ese sentido, la interpelación ética parte de la asunción de la exterioridad del Otro dominado o excluido que nos interpela⁸⁰⁴. Este momento

⁸⁰⁰ Apel, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 158-168.

⁸⁰¹ Apel, K. O., “La «ética del discurso» ante el desafío de la «filosofía de la liberación». Un intento de respuesta a Enrique Dussel”, en Dussel, E., *Apel, Ricoeur y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, 1993, pp. 99-100.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 120.

⁸⁰³ Dussel, E., “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, en *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*. México D. F.: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, pp. 218-219.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, pp. 220-221

originario de respeto y reconocimiento del Otro, no sólo permite incluir al Otro como sujeto autónomo que puede intervenir en el discurso como igual con derechos vigentes; también, hace posible el reconocimiento del Otro en su exterioridad, como distinto y disidente, en tanto que sujeto de un nuevo derecho⁸⁰⁵. En conclusión, –para Apel– no es de extrañar que una ética discursiva que deduce trascendentalmente su aplicación desde un *a priori* pragmático-trascendental se preocupe fundamentalmente de la fundamentación trascendental. Pero –según Apel–, el punto de partida de una reconstrucción ético-política ha de ser, en primera instancia, la facticidad del sistema donde se ejerce la dominación y la exclusión, así como el reconocimiento de la dignidad del Otro (fácticamente negada). En ese sentido, la fundamentación trascendental lleva a cabo una inversión del presupuesto originario; por tanto, no es que Dussel niegue la importancia de la fundamentación, pero ésta es derivada y secundaria en relación al *factum* ético decisivo: la exterioridad del Otro que nos interpela⁸⁰⁶.

⁸⁰⁵ Dussel, E., “Ética de la liberación”, op. cit., p. 274.

⁸⁰⁶ Dussel, E., “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, op. cit., p. 228.

Capítulo 19.

El performativo absoluto y la iniciativa política virtuosa.

Mediante la iniciativa del discurso y a través de la expresión realizativa, no sólo se muestra la exterioridad constitutiva de la relación práctico-política, y se expresa la fuerza vinculante de la exposición en común. Además, con la toma de la palabra, tiene lugar una manifestación privilegiada de la acción práctico-política, así como se cumple la constitución discursiva del sujeto y de la agencia política. Precisamente, Paolo Virno ha enfatizado el “virtuosismo” práctico-político de que hace gala la *performance* verbal, y ha llamado la atención sobre el modo en que el desempeño de la facultad del lenguaje (el poder-decir) posibilita la exposición en común de la singularidad del hablante-agente⁸⁰⁷. En ese sentido, hay que tomarse en serio –según Virno– el paralelismo que existe entre la experiencia del hablante, la *performance* del artista ejecutante y la acción práctico-política: en todos estos ámbitos, se pone en juego cierto virtuosismo, esa autoperfección que caracteriza a la actividad sin obra, al evento contingente e irrepetible de una ejecución tan lábil, como inseparable de la exposición a la mirada ajena (y, por tanto, de la institución de una esfera pública)⁸⁰⁸. Como actividad que coincide con su propia ejecución contingente e irrepetible, la *performance* verbal corresponde –según Virno– a una prestación virtuosa de cierta praxis (no una cognición o una producción), que involucra la presencia de los otros en un ámbito público de aparición. De ese modo, la praxis verbal y la ejecución del discurso humano no dependen de fines ajenos al propio desempeño de la facultad del lenguaje, ni se dejan reducir a una relación instrumental que hiciera de la palabra un mero medio⁸⁰⁹. No en vano, –según Virno– la actividad del hablante constituye su propio fin, norma y criterio, en tanto que manifestación de una praxis tan autorregulada, como arbitraria e indeterminada; y es que una actividad que no responde a finalidades extrínsecas predeterminadas sólo puede exhibir una autoorganización naturalmente arbitraria, cuya indeterminación corresponde a la propia contingencia de la ejecución y a la potencialidad del poder-decir⁸¹⁰.

Así, pues, la praxis lingüística (y la experiencia del locutor que toma la palabra) parece ser el modelo de toda actividad sin obra y la matriz de toda *performance*

⁸⁰⁷ Me remito a Virno, P., *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, pp. 43-45.

⁸¹⁰ *Ibid.*, pp. 46-48.

virtuosa, incluida la acción práctico-política. A través del desempeño virtuoso del hablante que toma la palabra (mediante la ejecución autorreferente de la *performance*-enunciación), se modula –según Virno– la indeterminada potencia del hablar, sin más partitura que el simple poder-decir y que la emisión de la voz significativa. En palabras de Virno:

“El que discurre, no sólo no crea una obra distinguible de la ejecución, sino que tampoco puede anclar la propia praxis a una obra pasada, revivable mediante la ejecución. La ausencia de un producto en sí mismo se ve tanto al final como al principio de la *performance*-enunciación. Por lo tanto, el virtuosismo del hablante es doble: más allá de no dejar huellas tras de sí, no dispone ni siquiera de una senda preliminar a la que ajustarse. También por esto el hablante constituye el caso más radical y paradigmático de artista ejecutante. La praxis lingüística, dos veces sin obra, tiene por única partitura la amorfa *potencia* del hablar, el puro y simple poder-decir, la voz significativa”.⁸¹¹

Pero, aunque no exista una partitura prefijada en la praxis verbal, sí se presupone cierto guión paradójico cada vez que alguien toma la palabra: se trata de esa “potencia-guión”, la potencia natural de hablar, sin la cual no es concebible guión alguno. Semejante “potencia-guión” no sólo comprende la “lengua” histórico-natural que nos permite enunciar algo (o sea, el repertorio de actos lingüísticos virtuales que se pueden componer a partir de un determinado sistema fonético, lexicológico y gramatical); también, involucra la facultad del “lenguaje”, esto es, la capacidad genérica de enunciar y la potencia indeterminada del poder-decir (siempre heterogénea e irreducible a la forma y contenido de los enunciados eventualmente formulados). En suma, –según Virno– el acto de hablar presupone los dos aspectos de la “potencia-guión”, tanto la lengua histórico-natural, cuanto la facultad del lenguaje:

“La ejecución del guión-lengua se reaprende en el contenido semántico de nuestros enunciados, en su mensaje comunicativo, en definitiva, en *aquello que se dice*. Y viceversa: el guión-facultad se deja ver en la misma acción de proferir algo, rompiendo el silencio, en suma, en el *hecho de que se habla* [...]”

⁸¹¹ Ibid., p. 51.

Las dos partituras de aquel artista ejecutante que es un animal lingüístico son siempre concomitantes e inseparables. Aunque en el interior del discurso efectivo una u otra gocen de mejor visibilidad. El guión-lengua es sin duda preeminente cada vez que la atención se dirige al mensaje comunicativo del enunciado. Pero hay ocasiones en las que lo que se dice no tiene ninguna importancia, siendo decisivo el hecho mismo de hablar, de mostrarse a la mirada de los demás como fuente de enunciaciones. He aquí que, cuando se comunica que se está comunicando (o sea, cuando sólo cuenta la acción de enunciar, no el texto determinado del enunciado), entonces resulta literalmente cierto que «el fin último es el ejercicio mismo de la facultad».⁸¹²

Ciertamente, así como el guión-lengua hace inteligible y significativo el mensaje enunciado (aquello que se dice), el guión-facultad posibilita la acción de proferir la voz significativa y el simple evento de romper el silencio, tomar la palabra y exponerse como locutor. Así, pues, la facultad de poder-decir consiste en el mero hecho de hablar, en la comunicación autorreferente, que sólo comunica que se está comunicando. Por lo demás, el virtuosismo constitutivo de la praxis verbal no sólo se vincula –según Virno– a la escenificación de la voz significativa y a la teatralidad de toda *performance* discursiva en la cual se toma la palabra, de modo que el locutor se expone en común. Además, el desempeño virtuoso de la acción verbal acarrea cierto entrecomillado de aquello que se dice en el enunciado; este poner entre comillas implica circunscribir lo dicho en el espacio de aparición y en el evento de la enunciación que presupone siempre cualquier texto. Escenificación en común y puesta entre comillas de lo enunciado resultan, por tanto, indisociables cuando se toma la palabra, y tiene lugar el evento único e irrepetible de la enunciación que rompe el silencio. En ese sentido, la praxis verbal pone de manifiesto los aspectos más decisivos de toda praxis virtuosa y, por ende, de la actividad práctico-política; a saber: la iniciativa contingente y la autoexhibición reveladora, la capacidad de comenzar una acción autorreferente y la exposición en común⁸¹³. Por otra parte, la facultad del lenguaje escapa a la alternativa

⁸¹² Ibid., p. 53.

⁸¹³ Ibid., pp. 53-59. Se trata de aquellas características que Hannah Arendt le ha atribuido a la acción política (a diferencia de la “labor”, encaminada a satisfacer naturalmente las necesidades metabólicas y a garantizar la reproducción vital, o del “trabajo”, que fabrica un entorno artificial con propósitos instrumentales). Según Arendt, el asunto fundamental de la política concierne a la acción (y a la palabra, a ella entrelazada como testimonio), a través de la cual el hombre se expone en común y se distingue, esto es, toma la iniciativa y comienza su propia singularidad en el seno de la pluralidad humana. Ahora bien, –

entre lo interno y lo externo, o entre lo trascendental y lo empírico, toda vez que conforma una zona intermedia preliminar a estas distinciones, así como un espacio potencial constitutivamente público: se trata de ese “entre” transindividual, ese ámbito transicional a partir del cual pueden ponerse en común las singularidades, distinguiéndose, y en el que puede realizarse la experiencia de las condiciones de posibilidad de toda experiencia. En suma, –según Virno– la facultad del lenguaje deviene un auténtico “órgano biológico de la praxis pública”, que interviene cada vez que tomamos la palabra y desempeñamos esa capacidad genérica de poder decir en común⁸¹⁴.

Sin duda, todo enunciado constituye un hecho bifronte, que comprende tanto aquello que se dice, cuanto el hecho mismo de hablar. Por una parte, se actualiza la relación entre la lengua y la palabra, en un enunciado significativo, resultante de la combinación de los recursos de la lengua histórico-natural; por otra parte, emerge la facultad del lenguaje, en tanto que potencia genérica y capacidad de hablar. La lengua histórico-natural se resuelve en sus articulaciones eventuales (en el “acto”). Sin embargo, la facultad de enunciar y el hecho de que se habla no se asimilan a ninguna virtual actualización del sistema de la lengua; tan sólo exhiben el simple poder-decir y la decibilidad pura (como “potencia”), tal y como se manifiestan cada vez que se toma la palabra y con cada enunciado singular, al margen del contenido semántico actualizado o de la información enunciada⁸¹⁵. Por cierto, –según Virno– esta conformación dual del enunciado tiene otras connotaciones filosóficas interesantes: así como el hecho de hablar constituye la condición “trascendental” de posibilidad de todo

para Arendt– la acción humana presupone toda una trama de relaciones, testimonios y vinculaciones sociales, y siempre afecta a muchos otros, de modo tal que su alcance se torna ilimitado e imprevisible; no deja tras de sí productos finales ni logra nunca su propósito definitivo, ya que, en la trama de relaciones humanas, con sus conflictos de intereses y voluntades, no podemos saber exactamente los resultados de la acción, ni podemos deshacer lo ya hecho. Por lo demás, la iniciativa vinculada a la acción (con la que se introduce el principio de libertad en el mundo) no sólo revela siempre al agente en el acto, sino que tiende a manifestarse y distinguirse en un espacio público de aparición que es anterior a toda constitución política formal o a toda forma de gobierno. Precisamente, la distinción de la iniciativa humana en el espacio público de aparición constituye el núcleo de la vida política; sobre semejante potencialidad, la del actuar en común y distinguirse en el seno de la pluralidad, se funda y comienza todo poder político. (Me remito a Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., capítulo V). Pues bien, –según Virno– estos rasgos de la acción política no sólo corresponden a la experiencia verbal de tomar la palabra y hablar. Virno va más lejos, y disloca la distinción arendtiana entre trabajo y acción, al sostener que la organización del trabajo contemporáneo ha asumido las características tradicionalmente atribuidas a la acción política: “Sostengo que en el trabajo contemporáneo se manifiesta la «exposición a los ojos de los otros», la relación con la presencia de los demás, el inicio de procesos inéditos, la constitutiva familiaridad con la contingencia, lo imprevisible y lo posible”. (Virno, P., *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2003, pp. 43-44).

⁸¹⁴ Virno, P., *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, op. cit., pp. 48-50.

⁸¹⁵ *Ibid.*, pp. 61-62.

texto determinado, el hecho enunciado introduce el contenido “empírico” de la experiencia verbal; además, del mismo modo que el hecho de hablar muestra la inserción del lenguaje “en el mundo” y el involucramiento de todo enunciado en un trasfondo mundano, aquello que se dice representa o instituye estados de cosas “del mundo”; por último, mientras que el hecho de hablar expone la potencia “ontológica” constitutiva del decir, lo enunciado es tan sólo una determinación “óptica”, producto de nuestra competencia lingüística⁸¹⁶.

Por lo demás, –según Virno– la facultad genérica del lenguaje y el mero hecho de hablar patentizan la índole ritual de todo discurso; se trata de esa ritualidad inherente a cualquier toma de la palabra, en que irrumpe la potencia del decir humano (remarcando la diferencia entre acto y potencia, entre lengua histórico-natural y facultad del lenguaje). Semejante ritualidad del decir radica en la investidura simbólica de la voz y en la encarnación mundana del verbo, en la ceremonia de tomar la palabra y en la reiteración del ciclo (siempre iterable) de pasar de la potencia al acto (de la facultad al enunciado, de la decibilidad a lo dicho). Este aspecto ritual de la enunciación confiere visibilidad a los presupuestos trascendentales de toda comunicación, y posibilita que tenga lugar una experiencia “sensiblemente suprasensible” del trasfondo de toda decibilidad; pero, además, reifica el “entre” transindividual que nos reúne, y ejerce una convocatoria compartida, a través de la exposición en común de la voz singular. En fin, el hecho de hablar celebra la epifanía del decir, la convocatoria de la facultad genérica del lenguaje y la exposición escénica del singular en común; y es que –según Virno– no hay enunciación exenta de tonalidad ritual y de teatralidad, por más que se resalte el contenido cognitivo-comunicativo de los enunciados (aquello que se dice, el contenido semántico)⁸¹⁷.

Aunque el hecho de hablar suele constituir el trasfondo inaparente de aquello que se dice (de modo que la toma de la palabra se pone habitualmente al servicio del mensaje comunicativo), existen algunos juegos de lenguaje en los que el simple hecho de hablar o la reiteración de la facultad del lenguaje pasan a primer plano. Es lo que ocurre –según Virno– cuando el contenido semántico del enunciado se pone entre paréntesis, al repetir mecánicamente una misma frase o al emitir fórmulas estereotipadas, tal y como sucede en la “cháchara” de la conversación cotidiana (y no

⁸¹⁶ Ibid., p. 62.

⁸¹⁷ Ibid., pp. 63-64.

sólo en el habla infantil o patológica)⁸¹⁸. En el caso de la comunicación “fática” (es decir, aquella que se limita a mantener el contacto de los interlocutores y a comunicar que se está comunicando), resulta patente que el discurso puede no decir ninguna otra cosa, sino que los interlocutores están hablando, se exponen ante los otros y se vuelven socialmente visibles. Así, pues, el enunciado fático no informa ni describe, sino que constituye un evento, el del contacto de los hablantes, que involucra al discurso en el trasfondo mundano, y patentiza la exposición pública de quienes toman la palabra; en ese sentido, el discurso fático pone de relieve el hecho de hablar, a expensas del contenido enunciado. Y es que la toma de la palabra comunica autorreferencialmente la propia comunicabilidad genérica en que se funda todo lo dicho⁸¹⁹.

En todo caso, existe una manifestación más notoria de cómo se puede volver explícito el hecho de hablar, en desmedro de aquello que se dice; no en vano, hay cierto acto de habla presupuesto en toda enunciación: aquél que se patentiza al decir simplemente “yo hablo”. Si se califica como “performativos” a aquellos actos de habla en que se hace algo al decir (jurar, prometer, declarar, etc.), y que realizan una acción al enunciarla con una expresión realizativa; entonces, –siguiendo a Virno– cabe hablar de un “performativo absoluto”, para referirse a ese acto de habla constitutivamente performativo, que expone autorreferencialmente la performatividad del enunciar en general. Se trata del enunciado performativo “yo hablo”, cuya peculiaridad consiste en dar lugar exclusivamente al evento del lenguaje, sin remitir al contenido de un acto heterogéneo al mero decir (a diferencia de los performativos convencionales que, al decir, realizan un juramento, un bautizo, una inauguración, etc.). Por otra parte, a diferencia de los performativos convencionales, el performativo absoluto no presupone prerrogativa institucional o autoridad extralingüística alguna, sino tan sólo el cumplimiento de la facultad genérica de poder-decir⁸²⁰. En suma, el performativo absoluto realiza la potencia indeterminada del decir, y no consiste sino en el cumplimiento del autorreferencial hecho de hablar; de ese modo, el performativo absoluto escenifica abiertamente el hecho de hablar, y expone la performatividad intrínseca de todos los juegos lingüísticos: basta con el simple autocumplimiento de la acción de hablar, al decir “yo hablo”. Así, pues, el performativo absoluto se limita a exhibir el evento de la enunciación y a exponer que un acto enunciativo está en curso;

⁸¹⁸ Ibid., p. 65.

⁸¹⁹ Ibid., pp. 65-66.

⁸²⁰ Ibid., pp. 67-68

en él, tan sólo se denota la acción genérica de tomar la palabra, que toda actividad de discurso presupone⁸²¹. En palabras de Virno:

“El enunciado «Yo hablo» es el *performativo absoluto*. ¿Por qué absoluto?

Ante todo porque, profiriéndolo, se realiza solamente la acción –tomar la palabra, precisamente– que constituye el presupuesto oculto de todos los habituales enunciados performativos, eso que les permite realizar una u otra acción particular.

Después, porque, diciendo «Yo hablo» se expresa performativamente, por lo tanto sin recurrir a aserciones metalingüísticas, aquel acto de producir un texto en el que consiste una de las dos caras de todo enunciado. «Yo hablo» es una acción vacía e indeterminada, como vacío e indeterminado es el hecho-que-se-habla en cuanto está separado de esto-que-se-dice. «Yo hablo» es el enunciado performativo que ilustra la performatividad del enunciar en general.

En tercer lugar, porque «Yo hablo» es el único performativo cuya validez no depende de condiciones extralingüísticas específicas. El que ordena o bautiza debe gozar preventivamente de ciertas prerrogativas institucionales: debe ser, por ejemplo, un general o un sacerdote. No es así para aquel que realiza la acción de tomar la palabra [...].

En fin, porque solamente «Yo hablo» es integralmente autorreferencial. El performativo ordinario menciona la acción realizada mediante su propio pronunciamiento, pero no señala a éste último. El ángulo ciego del movimiento autorreflexivo es, aquí, el hecho-que-se-habla. «Tomo a esta mujer por legítima esposa» remite a la realidad producida *con el decir*, o *en el decir*, no a la realidad *del decir*. «Yo hablo» se refiere, por el contrario, a la propia enunciación como al evento emergente que él produce por el solo hecho de ser enunciado. No se limita a cumplir una acción hablando, sino que menciona al hablar como la acción efectivamente cumplida”.⁸²²

Ciertamente, –para Virno– el performativo absoluto resulta indiscernible de la vocalización en que se cumple el evento del lenguaje; en ese sentido, la autoafirmación

⁸²¹ Ibid., p. 71.

⁸²² Ibid., pp. 67-68.

de la potencia del decir, tal y como tiene lugar al tomar la palabra y romper el silencio, coincide con la emisión de la voz significativa (y, por ende, la “lógica” de la enunciación se concreta y simboliza en la potencia “fisiológica” de la facultad de hablar). Así, pues, en el simple hecho de hablar y tomar la palabra, cobra todo su sentido la escenificación de la praxis comunicativa y el involucramiento mundano del evento del lenguaje. Y es que la facultad de lenguaje se concreta en la voz significativa, de modo tal, que el poder decir y el hecho de hablar corresponden indefectiblemente a la encarnación del lenguaje en el cuerpo viviente del locutor, así como a la exposición en común de la singularidad del locutor⁸²³. De ahí la ritualidad que caracteriza a la escenificación de la voz y al evento del lenguaje, a la encarnación del verbo y a la exposición en común del locutor: con la celebración del hecho de hablar y en la actuación del performativo absoluto, se da la condición de posibilidad de toda enunciación y de todo ritual, de manera que se patentiza la ritualidad del lenguaje y la lingüisticidad del rito⁸²⁴.

Desde luego, la performatividad absoluta se manifiesta con fuerza en el lenguaje egocéntrico infantil y en los soliloquios altisonantes de los niños; de hecho, la toma de la palabra, en la acción autorreferente de hablar, permite a los infantes autoexpresarse como fuente de enunciaciones, y, de ese modo, individualizarse, al encarnar singularmente la facultad del lenguaje y la potencia del decir. Se cumple, así, —según Virno— el umbral antropogenético, que coincide con la incorporación (en el cuerpo viviente de un hablante) de la potencia transindividual del decir, con la individuación de la facultad genérica del lenguaje y con la exposición social del locutor singular. No en vano, a través de la toma de la palabra y mediante la emisión de la voz significativa, el hablante singular se torna públicamente visible en tanto que portador de la facultad del lenguaje; así, pues, cada infante cruza nuevamente el umbral antropogenético, con sólo reiterar la logogénesis (el proceso de individuación de la facultad de lenguaje), al patentizar el hecho de hablar, y al encarnar mundanamente el verbo⁸²⁵.

Ahora bien, cuando la praxis verbal compartida se halla en estado de crisis o de reversión (ya sea por desementización o por exceso de semantividad: porque los términos devengan señales estereotipadas, o porque sea tal la fluidez comunicativa, que no se establezca significado alguno⁸²⁶), se hace preciso repetir recursivamente el proceso antropogenético y reiterar aquello que es constitutivo del hombre: la

⁸²³ Ibid., pp. 71-73.

⁸²⁴ Ibid., p. 75.

⁸²⁵ Ibid., pp. 76-88.

⁸²⁶ Ibid., p. 117.

individuación de la facultad genérica del lenguaje. Este aspecto reiterativo del pasaje antropogenético se cumple plenamente –según Virno– cada vez que tiene lugar el performativo absoluto “yo hablo”; cada vez que acaece el evento del lenguaje, la toma de la palabra y la autoafirmación de la potencia del decir en la voz singular. Por cierto, esta iterabilidad de la experiencia de encarnación del lenguaje (ese umbral logogenético en que está crónicamente involucrado nuestro ser en el mundo), constituye el secreto a voces de la palabra religiosa, genuina celebración de la encarnación del verbo, así como máxima concreción de la potencia del decir y de la ritualidad del lenguaje. De ese modo, en virtud del performativo absoluto, resultan comprensibles las manifestaciones de la palabra religiosa: el silenciamiento ritual de lo enunciado en el lenguaje de culto, la reiteración de la palabra en la plegaria, o la confesión de viva voz⁸²⁷. En ese sentido, los misterios de la palabra religiosa se revelan materialmente con la propia iterabilidad del evento del lenguaje, y cuando, por el hecho de hablar, se tornan visibles lo presupuestos trascendentales de toda comunicación; en suma, semejante revelación tiene lugar con cada irrupción del performativo absoluto “yo hablo”, en cualquier momento en que ocurre la cotidiana toma de la palabra y la epifanía del locutor. No en vano, –según Virno– el performativo absoluto re-escenifica constantemente el proceso logogenético: restaura la individuación de los singulares que se exponen en común, y torna visibles los presupuestos trascendentales de la comunicación humana, encarnando sensiblemente lo suprasensible (lo trascendental y transindividual), en la materialidad reveladora de la voz significativa. En conclusión, el performativo absoluto (esto es, la afirmación autorreferente de la toma de la palabra, al decir “yo hablo”) exhibe abiertamente la ritualidad del evento del lenguaje, así como patentiza la citabilidad e iterabilidad involucradas en cualquier praxis verbal y en la expresión en común de la voz singular⁸²⁸.

La relevancia del performativo absoluto para la praxis política no consiste únicamente en la manifestación del “entre” transindividual en el cual los interlocutores se exponen en común. Además, con la autoafirmación del poder decir y con la reapropiación de la facultad del lenguaje, tiene lugar la constitución performativa del sujeto: cada vez que el locutor dice “yo hablo” y reitera el evento del discurso, se da la epifanía sensible, tanto de la unidad sintética de apercepción, cuanto de la condición trascendental de posibilidad de todo enunciado. Y es que, a través de la acción

⁸²⁷ Ibid., pp. 88-102.

⁸²⁸ Ibid., pp. 107-112.

altisonante de tomar la palabra (encarnando el poder-decir en la voz significativa), el locutor se autorrefiere como fuente de la enunciación, y se constituye como cuerpo agente y hablante, siempre expuesto a la unidad/diferencia entre discurso y acción, siempre involucrado en la circularidad de la praxis y el lenguaje⁸²⁹. En suma, –según Virno– los presupuestos y estructuras portadoras de la subjetividad no resultan aprehensibles a través de la infinita autorreflexión del *cogito* (mediante el “yo pienso”); sin embargo, devienen eventos mundanos, con la irrupción contingente de la voz significativa, como un cuerpo capaz de hablar y actuar, el cual reitera la potencia del decir, emitiendo el performativo absoluto: “yo hablo”. En ese sentido, el virtuosismo práctico-político (y, por ende, la acción política) se vincula circular e internamente a la constitución discursiva del sujeto: lo que está en juego es el cumplimiento de la performatividad absoluta y la individuación de la potencia transindividual en el agente-hablante, tal y como tienen lugar tanto en la toma de la palabra y en la encarnación de la voz significativa, cuanto en la exposición en común del locutor singular.

Por cierto, –según Virno– las formas de vida contemporáneas (así como la actual organización del trabajo bajo la fase postfordista del modo de producción capitalista) han situado en el centro de las relaciones sociales de producción tanto la escenificación discursiva del performativo absoluto, cuanto la autoafirmación de la facultad genérica del lenguaje y la capacidad para el contacto comunicativo. De esa manera, bajo el postfordismo, se moviliza directamente la competencia lingüística y el puro poder decir, pero ya no en el contexto de un “estado de excepción” que requiere de la reiteración de la logogénesis (tal y como ocurre en los rituales cúltricos, mediante la palabra religiosa); actualmente, la competencia comunicativa está sujeta a una administración ordinaria y constituye una experiencia cotidiana en la reproducción de la praxis social⁸³⁰. En palabras de Virno:

“[...] en las formas de vida contemporáneas el performativo absoluto ya no tiene una ubicación periférica o intersticial, sino que preside el centro de la escena; ya no señala un «estado de excepción», sino que garantiza la *administración ordinaria*. Los juegos lingüísticos basados en el enunciado «Yo hablo» (o sea sobre la exhibición de la propia facultad de lenguaje) representan, hoy, el auténtico fulcro de la comunicación social. Basta con pensar en cómo la actual

⁸²⁹ Ibid., pp. 166-171.

⁸³⁰ Ibid., pp. 103-104.

organización del trabajo moviliza la competencia lingüística genérica (potencial, biológica) del animal humano: en la ejecución de innumerables tareas y funciones no cuenta tanto la familiaridad con una clase determinada de enunciados, sino la actitud de producir todo tipo de enunciaciones: no esto-que-se-dice, sino el simple y puro poder-decir [...]”.⁸³¹

Así, pues, –según Virno– las formas de vida contemporáneas exacerbaban el desempeño de la facultad genérica del lenguaje, con toda su potencialidad e indeterminación, y ponen la competencia lingüística al servicio de una consagración de la comunicación generalizada y del contacto relacional. En ese sentido, la constitución discursiva y performativa del sujeto práctico-político contemporáneo pasa por la encarnación (reiteración e incorporación) de los aspectos invariables, metahistóricos y transindividuales, que resultan inherentes a la reproducción del proceso antropogenético: ausencia de especialización, flexibilidad y adaptabilidad, potencialidad, formación continua, facultad del lenguaje, capacidad relacional, etcétera⁸³². En suma, la facultad del lenguaje y la comunicación generalizada se han convertido en el núcleo de la producción social contemporánea, de tal modo que la cháchara relacional y la charla socio-afectiva se han tornado recursos productivos. Sin embargo, –según Virno– la manifestación histórico-natural de las características antropogenéticas, en el modo de producción postfordista, no acarrea una emancipación efectiva de la praxis virtuosa y de la cooperación social; más bien, ocurre que la cooperación social y el virtuosismo práctico-lingüístico resultan sistemáticamente expropiados (o capitalizados), y son estabilizados bajo el orden de representación estatal, de manera que se reproducen formas cada vez más tupidas de dependencia personal y relaciones de sometimiento cada vez más personalizadas⁸³³. No obstante, –según Virno– en esas mismas formas de vida contemporáneas (que se reproducen a través del intelecto general, del desempeño de las facultades genéricas y de la comunicación social), se atisban las opciones para la constitución de una esfera pública no representativa y no estatal. Y es que, al vincular el desempeño de la facultad genérica del lenguaje a la acción política, sustrayendo la competencia comunicativa y la

⁸³¹ Ibid., p. 103.

⁸³² Ibid., pp. 210-211.

⁸³³ Me remito a Virno, P., *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, p. 98. Véase, también, Virno, P., *Gramática de la multitud*, op. cit., pp. 68-69.

cooperación social a la expropiación estatal-capitalista, se abren las oportunidades para que se consume la potencia de los muchos, el virtuosismo de la acción política y la exposición en común de las singularidades⁸³⁴.

Curiosamente, a pesar del rol decisivo que juegan el performativo absoluto y la voz significativa en la acción política virtuosa, Virno interpreta de un modo peculiar la alternativa hirschmaniana entre esos mecanismos de transformación institucional que son la salida y la voz: más que la articulación de la voz, son las experiencias de defección y éxodo las que constituyen –para Virno– las líneas de fuga que apuntan a la efectiva transformación de las formas de vida contemporánea⁸³⁵. Así, pues, Virno reivindica la salida, frente a la opción de la voz, a pesar de que la potencia de la multitud resulta indisociable de la performatividad absoluta de la toma de la palabra, de la iniciativa de la voz significativa y de la exposición en común del locutor singular. Pero, al fin y al cabo, la indeterminación y potencialidad inherentes al ejercicio de la facultad genérica del poder-decir, están internamente vinculados a la experiencia del desarraigo, la transcontextualidad y la defección; no en vano, la indeterminación potencial y el desarraigo son el reverso de la frágil condición de un modo de ser nómada, inestable y lagunoso, que ha de individuarse siempre de nuevo, incorporando reiterativamente la facultad genérica del lenguaje y la voz significativa. De ahí que, en la constitución discursivo-defectiva del sujeto contemporáneo, se manifiesta de modo precursor esa lábil experiencia involucrada en la inestable autoescenificación performativa del locutor, la experiencia nómada de desenvolverse en las líneas de fuga y en los márgenes de las estructuras de la representación⁸³⁶. Ciertamente, el performativo absoluto y la epifanía de la voz singular (con toda la ritualidad e iterabilidad que los caracterizan) configuran una modalidad de experiencia potencial y desarraigada, marginal y fugitiva; y, sin embargo, con la exposición en común del locutor singular, cada vez que tiene lugar el evento del lenguaje, se hacen presentes las condiciones de posibilidad de toda enunciación, de toda representación e individuación, a saber: la encarnación del lenguaje, la reificación del “entre” y la recurrente reiteración de la logogénesis, mediante el simple hecho de hablar y tomar la palabra. Así, pues, el éxodo no es sino un retorno recurrente (a la voz): el regreso sin origen a la condición defectiva del ser que habita en el lenguaje, la reanudación de la potencia genérica del decir y la

⁸³⁴ “Virtuosismo y revolución”, op. cit., p. 99. También, “Gramática de la multitud”, op. cit., pp. 69-70.

⁸³⁵ Véase “Gramática de la multitud”, op. cit., pp. 72-73. También, “Virtuosismo y revolución”, op. cit., pp. 99-103 y 117-122.

⁸³⁶ “Virtuosismo y revolución”, op. cit., pp. 68-74

reiteración de la deriva logogenética con cada ex-posición en común de la voz. En ese sentido, a través del éxodo, se cumple la experiencia eminentemente política de una pertenencia transindividual y potencial (la de la comunidad de las singularidades), y, además, se restituye la iniciativa recurrente de la actividad práctico-política virtuosa, sin otro fin que la reiteración de la potencia compartida y la reinvención de una forma de vida. Como sostiene Virno:

“Ahora bien, precisamente en la defección y en el éxodo se expresa el sentimiento de *pura pertenencia*, típico, en palabras de Bataille, de la «comunidad de todos aquellos que no tienen comunidad». *Defección* de las reglas dominantes que inervan roles elementales o identidades precisas, configurando subrepticios «a-algo». *Éxodo* hacia un «lugar habitual», que ha de constituirse cada vez con la propia *actividad*; un «lugar habitual» que no preexiste a la experiencia gracias a la cual se determina su ubicación, ni, por lo tanto, puede reflejar ninguna costumbre pretérita (de hecho, hoy la «costumbre» se ha tornado algo insólito y *desacostumbrado*, es tan sólo un *resultado* eventual, no ya un punto de partida). Así, pues, un éxodo hacia formas de vida que den cuerpo y fisonomía a la pertenencia en cuanto tal (y no a formas de vida *a las que* pertenecer). *Éxodo*: tal vez sea ésta la forma que más conviene a instancias de transformación radical de lo existente [...]”.⁸³⁷

⁸³⁷ Ibid., p. 74.

La iterabilidad del performativo y la capacidad de resignificación.

Sin lugar a dudas, hay un componente performativo en la construcción de las identidades práctico-políticas; es más, –como Judith Butler plantea– incluso la inscripción del género de los cuerpos involucra cierta operación discursivo-performativa⁸³⁸. En ese sentido, tanto el trazado de la distinción entre lo interno y lo externo, en la superficie de los cuerpos, cuanto el control fronterizo del género y la producción del efecto de un espacio interno estructurador, son construidos –según Butler– mediante el discurso público y social, y se inscriben a través de medios discursivos y signos corpóreos. Así, pues, no hay una esencia interior o un fundamento organizador de la identidad del cuerpo con género, sino, tan sólo actos, gestos y realizaciones (es decir, signos corpóreos y prácticas significantes incorporadas) que instituyen discursivamente cierta apariencia de identidad primaria y estable⁸³⁹. En suma, la identidad de género –según Butler– se inscribe performativamente en la superficie de los cuerpos, a través de las prácticas significantes de un determinado campo cultural y de las estrategias políticas vigentes; es un acto y un estilo corporal de acción pública, un modo de actuación repetido y estilizado, una manera ritualizada de ejecutar significados socialmente construidos. Por ende, la identidad de género (como otras identidades práctico-políticas) resulta de una construcción contingente y dramática del significado, y consiste en un acto performativo⁸⁴⁰. En palabras de Butler:

“¿En qué sentido, entonces, es el género un acto? Como en otros dramas sociales rituales, la acción de género requiere una actuación *repetida*, la cual consiste en volver a realizar y a experimentar un conjunto de significados ya establecidos socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación. Aunque haya cuerpos individuales que llevan a cabo estas significaciones al estilizarse en modos de género, esta «acción» es pública. Esas acciones tienen dimensiones temporales y colectivas, y su carácter público no deja de tener consecuencias; de hecho, la actuación se efectúa con el objetivo estratégico de mantener al género dentro de su marco binario, aunque no puede

⁸³⁸ Me remito a Butler, J., *El género en disputa*. México D. F.: Editorial Paidós, 2001.

⁸³⁹ *Ibid.*, pp. 165-168.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pp. 170-171.

considerarse que tal objetivo sea atribuible a un sujeto, sino, más bien, que funda y consolida al sujeto”.⁸⁴¹

En fin, –según Butler– el agente político-discursivo se construye de manera variable en la acción y a través de sus actos; se conforma mediante una repetición estilizada de actos significantes y signos corpóreos, como una realización performativa y dramática, que involucra una temporalidad social constituida. Por lo demás, al sostener que la identidad de género (y, en general, la constitución del agente político-discursivo) consiste en una realización performativa, se da por hecho que no hay una esencia interior que “se exprese” a través de los atributos de género o las actuaciones sociales. En ese sentido, –según Butler– se debe distinguir escrupulosamente entre la “expresión” y la “performatividad”: las identidades político-discursivas no expresan un principio preexistente, sino que tan sólo resultan de la invención iterativa de un estilo de actuación pública⁸⁴². En todo caso, puesto que la identidad se construye mediante prácticas significantes contingentes y variables, siempre se mantiene la posibilidad de una redescipción paródica y subversiva de las identidades atribuidas, en el seno de las prácticas de significación iterativas y de las construcciones discursivas reglamentadas⁸⁴³. Por más que se intenten sustancializar las identidades político-discursivas (borrando el proceso discursivo de su constitución, así como naturalizando los efectos de las prácticas significantes y de las distinciones culturalmente inteligibles), siempre permanece abierta la posibilidad discursiva de redescibir las prácticas significantes, deconstruir las distinciones vigentes y repetir subversivamente las opciones de construcción de las identidades. En conclusión, –según Butler– la ubicación de la práctica política coincide con las opciones de reinención performativa de las identidades (y de las modalidades de agencia político-discursiva), siempre a través de la trama de las prácticas significantes que regulan y, también, permiten deconstruir las identidades posibles⁸⁴⁴.

Desde luego, –como ha sostenido Butler– cuando vinculamos la construcción de la agencia político-discursiva a la realización performativa, se corre el riesgo de

⁸⁴¹ Ibid., p. 171.

⁸⁴² Ibid., pp. 172-173.

⁸⁴³ Ibid., pp. 175-177.

⁸⁴⁴ Ibid., pp. 178-179.

sobrestimar la eficacia, creatividad y poder de los actos de habla⁸⁴⁵. Se trata de la tentación de idealizar cierto “performativo soberano”: un acto de habla en el que convergerían cabalmente el decir y el hacer; un acto de habla en que se cumplirían sin fisuras la intención autoconsciente, la total determinación de la situación de habla y la eficacia mágica de la palabra; en fin, un acto de habla que haría posible tanto la acción soberana, cuanto la plena presencia a sí del sujeto y del sentido. De hecho, al consagrar un performativo soberano se asimilan habla y conducta, así como se sobredimensiona la soberanía del sujeto hablante, siempre en desmedro de la inscripción corporal de las prácticas significantes y de la contingencia del discurso social que interpela al sujeto; de ese modo, no sólo se clausura el contexto de la enunciación, silenciando el carácter citacional e iterativo de las prácticas significantes, sino que, además, se desconocen los límites de la intencionalidad autoconsciente, y se omite el carácter construido del sujeto. Por otra parte, semejante visión mágica del performativo (como una palabra inmediatamente soberana, plenamente eficiente y autónomamente creadora) parece compensar por cierta pérdida de ubicación y sentido del poder, o sea, por la difusión del ejercicio de los poderes en las formaciones sociales contemporáneas: en el momento en que ya no resulta posible localizar un poder soberano, el performativo es investido como habla soberana, y se ve en la enunciación la manifestación de la eficacia misma del poder (más que una representación o vestigio verbal del poder)⁸⁴⁶. Según Butler:

“[...] vale la pena señalar que esta invocación al performativo soberano tiene lugar en el contexto de una situación política donde el poder ya no se ve constreñido bajo la forma soberana del Estado. El poder, difuminado a través de dominios dispares y en competencia dentro del aparato del Estado, también bajo formas difusas a través de la sociedad civil, no puede ser fácil ni definitivamente atribuido a un sujeto único que sea su «portavoz», ni a un representante soberano del Estado. En la medida en que Foucault acierta cuando describe que las relaciones contemporáneas de poder emanan de un número indeterminado de lugares posibles, el poder ya no está limitado por parámetros de soberanía. Sin embargo, la dificultad de describir el poder como una formación soberana de ninguna manera impide que se fantasee o figure el poder precisamente de esa

⁸⁴⁵ Me remito a Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004, pp. 37-48, 87-88 y 126-129.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, pp. 129-140.

manera; por el contrario, la pérdida histórica de la organización soberana del poder parece ocasionar la fantasía de su retorno, un retorno, añadiría yo, que tiene lugar en el lenguaje, en la figura del performativo. El énfasis en el acto de habla performativo resucita fantasmáticamente el performativo en el lenguaje, estableciendo el lenguaje como sede desplazada de la política, y especificando que ese desplazamiento está movido por el deseo de volver a un mapa del poder más simple y confiado, un mapa donde la asunción de soberanía se mantenga segura”.⁸⁴⁷

Semejante “lingüistificación” del campo de lo político no sólo corre el riesgo de exagerar el poder y eficacia de las prácticas discursivas, a través de la figura idealizada de un performativo soberano; además, reproduce la idealización del poder del Estado soberano, al proyectar el lugar de la acción soberana, en el micromundo político-discursivo del acto de habla, y al consagrar al sujeto-hablante como depositario de una soberanía plena (análoga a la que otrora tuviera el Estado). Por otra parte, el retorno a alguna figura de poder soberano, aunque se trate de la soberanía del acto de habla, refuerza la ilusión del poder y eficacia performativos del lenguaje institucional estatalmente sancionado: de hecho, con la idealización del performativo soberano, se termina invistiendo el poder soberano del lenguaje legal-estatal, como si se tratase de un instrumento neutral ante los agentes-hablantes soberanos, al mismo tiempo que se omite el modo en que el discurso legal-estatal se apropia diferencialmente (esto es, repite, censura, regula y sanciona) las prácticas discursivas que reproduce⁸⁴⁸. Por ejemplo, – según Butler– cuando se le atribuye una performatividad soberana al discurso del odio, al lenguaje racista o sexista, al enunciado pornográfico o a la declaración de homosexualidad (como si no hubiese distancia alguna entre decir y hacer), entonces se consagra la ilusión de que el Estado ha de regular dichas enunciaciones, ejerciendo un neutral y soberano arbitraje. Pero, de ese modo, al reforzar ilusamente las prerrogativas de una intervención y censura legal-estatal, se oculta el hecho de que el Estado produce y reproduce diferencialmente las mismas prácticas que regula y sanciona; no en vano, el lenguaje legal-estatal construye y repite discursivamente, de un modo nunca neutral, los

⁸⁴⁷ Ibid., p.135.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 141.

enunciados que pretende excluir o limitar: el discurso del odio, el lenguaje racista o sexista, el enunciado pornográfico o la declaración de homosexualidad⁸⁴⁹.

Por otra parte, resulta cuestionable la anticipación contrafáctica de una situación comunicativa ideal (de tipo habermasiano) en que el desempeño performativo se oriente exclusivamente al entendimiento y al consenso. De hecho, semejante idealización de la situación de habla sólo tendría sentido –para Butler– si los términos se asociaran a significados fijos, convencionalmente establecidos, al margen de toda equivocidad y de cualquier disputa interpretativa. Sin embargo, la equivocidad del significado, así como la brecha entre enunciación y significación, constituye la condición de posibilidad de la misma deriva significativa y de la resignificación, de la reiteración de las prácticas significantes y de la reformulación del performativo. Sólo en virtud de esta citacionalidad e iterabilidad del performativo se abre –según Butler– la posibilidad de la “agencia” discursiva: ésta presupone siempre cierta excedencia de las prácticas significantes con respecto a la intención del locutor. De ese modo, debido a la equivocidad y resignificación de las prácticas significantes, resulta inevitable el despliegue de pugnas interpretativas y el esfuerzo por llevar a cabo la traducción de las prácticas significantes, por más que el éxito del empeño no se pueda garantizar de antemano⁸⁵⁰. En ese sentido, quien apela a estándares racionalmente aceptables de universalidad (o a horizontes consensuales de universalización) está, en última instancia, decidiendo el dominio de lo decible, a partir de una versión de universalidad aceptada y vigente, que, no por ello, deja de estar articulada históricamente como una construcción contingente; así, pues, cierto universalismo se limita a clausurar el universo de discurso, encubriendo sus propios mecanismos de exclusión. Y es que –según Butler– también el significado de la universalidad está expuesto a la redesccripción y resignificación; es más, lo universal sólo podría resultar efectivamente articulado mediante la contradicción performativa, a través del desafío constante a la formulación vigente de la universalidad, por parte de aquellos excluidos que constituyen el límite contingente de la universalización. En fin, la clausura del universo de discurso decible, en nombre de estándares de universalidad (o de un principio de universalización) derivados de la idealización del consenso, implica el establecimiento de una frontera excluyente o de un mecanismo de censura, con el mismo gesto de postular lo

⁸⁴⁹ Ibid., pp. 69-71.

⁸⁵⁰ Ibid., pp. 147-149.

universal⁸⁵¹. Por lo demás, la idealización del consenso pone trabas excluyentes a la difícil tarea de traducción cultural, esa labor inevitable, cada vez que se contradicen performativamente las pretensiones de universalidad o cuando existen excluidos cuyo discurso cuestiona la fundación del universal; y, de hecho, las exigencias de traducción cultural irrumpen con fuerza en la escena de la enunciación contemporánea, en la medida en que la enunciación no tiene el mismo significado en todas partes, transformándose así en un campo de conflictos interpretativos. En conclusión, –según Butler– la agencia política involucra el poder de interrupción, redescripción y reapropiación de las prácticas significantes; se trata de que lo presuntamente universal se vuelva contra sí mismo, e incurra en autocontradicción performativa, patentizando las exclusiones que desafían desde el exterior a cualquier clausura universalista de lo decible⁸⁵².

Sin duda, la interpretación que Butler realiza del performativo le debe mucho a los análisis de Derrida y Bourdieu: se reconoce –siguiendo a Derrida– la iterabilidad y citacionalidad del performativo, que abren la posibilidad de resignificar, reinscribiendo los contextos vigentes; pero, también se asume –de acuerdo con Bourdieu– la apropiación social de la autoridad performativa, o sea, el hecho de que la fuerza del performativo depende de las posiciones de poder social, así como de la inscripción socio-histórica de disposiciones tácitas, bajo la forma de estilos corporales⁸⁵³. Sostiene Butler:

“¿En qué consiste la «fuerza» del performativo, y cómo puede entenderse éste como una parte de lo político? Bourdieu afirma que la «fuerza» del performativo es un efecto del poder social; el poder social debe entenderse a partir de contextos de autoridad ya establecidos y de sus instrumentos de censura. Derrida se opone a esta explicación de la fuerza del performativo y afirma que la ruptura de la enunciación con contextos establecidos previamente constituye la «fuerza» de la enunciación”.⁸⁵⁴

Sin embargo, por más que Derrida haya aprehendido el aspecto estructural o la forma inherente de cualquier enunciación, es decir, la excedencia resignificable y la

⁸⁵¹ Ibid., pp. 150-153.

⁸⁵² Ibid., pp. 153-158.

⁸⁵³ Ibid., pp. 231-255.

⁸⁵⁴ Ibid., p. 231.

iterabilidad, no parece haberse hecho cargo de las formas de apropiación e incorporación socio-históricas del poder performativo; y, aunque Bourdieu haya destacado la incorporación contextual de una performatividad tácita y la distribución diferencial del poder performativo, parece haber menospreciado la capacidad de recontextualización de las prácticas significantes, las cuales, más que reproducir posiciones de poder dadas, permiten la reinscripción de los contextos socio-históricos. En palabras de Butler:

“Mientras que Bourdieu es incapaz de explicar cómo un performativo puede romper con el contexto existente y asumir nuevos contextos, reformulando los términos mismos de la enunciación legítima, Derrida parece situar la ruptura como un rasgo estructuralmente necesario de toda enunciación y de todo signo escrito codificable, lo cual bloquea el análisis social de la enunciación convincente”.⁸⁵⁵

En suma, la fuerza ilocucionaria del performativo no se debe únicamente a la posición de poder o a la autoridad social que respalda al locutor, ni tampoco se debe solamente a las disposiciones socio-históricas incorporadas en los sujetos hablantes; surge, también, de la iterabilidad, así como de la capacidad de redescripción, resignificación y recontextualización. En ese sentido, la fuerza del performativo depende conjuntamente tanto de la iterabilidad social del acto de habla, cuanto de la incorporación de un conjunto de disposiciones y prácticas significantes, esto es, de la inscripción de un estilo socio-históricamente contingente en los cuerpos parlantes⁸⁵⁶.

En ese sentido, –para Butler– la fuerza del acto de habla no depende de la intención soberana del hablante o de un contexto socio-discursivo clausurado, sino que guarda relación con los actos que el cuerpo realiza al hablar y con aquello que el cuerpo parlante puede significar; de hecho, el cuerpo parlante señala los límites de la intencionalidad en el acto de habla, e introduce un excedente de significación incontrolable (irreducible a aquello que se quiere decir)⁸⁵⁷. Según Butler:

⁸⁵⁵ Ibid., p. 243.

⁸⁵⁶ Ibid., pp. 245-247.

⁸⁵⁷ Ibid., pp. 28-30.

“[...] el cuerpo que habla es un escándalo precisamente porque su habla no está completamente regida por la intención. Ningún acto de habla puede controlar o determinar completamente los efectos retóricos del cuerpo que habla. También es escandaloso porque la acción corporal del habla no es predecible de un modo mecánico. El hecho de que el acto de habla sea un acto corporal no significa que el cuerpo está totalmente presente en su habla. La relación entre habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede el habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación”.⁸⁵⁸

Así, pues, –para Butler– el habla está siempre fuera del control de un sujeto soberano, en la interacción de los cuerpos parlantes; sin embargo, se da una modalidad de responsabilidad y agencia no soberana, que consiste en la recurrente resignificación de las prácticas significantes incorporadas y en la reiteración performativa de resignificaciones, cuya historicidad excede el acontecimiento espacio-temporal de la enunciación, y desborda la autonomía del sujeto⁸⁵⁹. No en vano, el propio sujeto se constituye discursivamente –según Butler–, a través de cierto acto de habla, que es previo al desempeño performativo del agente-hablante: se trata del acto de habla de la “interpelación”, esa llamada exterior de un Otro, que convoca al individuo como sujeto hablante, y reproduce en el sujeto el reconocimiento de su sujeción⁸⁶⁰. Desde luego, no hay que concebir esta interpelación de acuerdo al modelo de una voz soberana, provista de una eficacia mágica para crear sujetos, con sólo nombrarlos; la eficacia de la interpelación no guarda relación con ese poder soberano, sino que se limita a reiterar citacionalmente la iniciación en la competencia lingüística, a través de cierta apelación socialmente iterable⁸⁶¹. De ese modo, –según Butler– el poder del sujeto hablante no resulta originario; se trata, más bien, de una agencia derivada y citacional, que comienza

⁸⁵⁸ *Ibid.*, pp. 250-251.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, pp. 53-55.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, pp. 56-63.

⁸⁶¹ En ese sentido, Butler se distancia del modo en que Althusser concibe la interpelación, esto es, como una operación (ideológica) que inviste a los individuos como sujetos, con sólo nombrarlos. Y es que semejante perspectiva del modo en que tiene lugar la interpelación y la constitución del sujeto no sólo presupone la eficacia absoluta (automática, unidireccional y sin fisuras) de la operación ideológica de interpelación, sino que, además, requiere de un Otro, que no es más que cierto Sujeto Absoluto, al que los sujetos se someten y en el que los sujetos se reconocen. En suma, el modelo de interpelación ideológica propuesto por Althusser reproduce especularmente la figura de un Sujeto Absoluto y Único, el cual interpela unívocamente a los individuos, y los inviste como sujetos plenos, al llamarlos y convocarlos con su Voz plenamente soberana. (Véase Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Escritos*. Barcelona: Editorial LAIA, 1975, pp. 159-169).

allí donde termina la soberanía: con el ejercicio de una performatividad sin origen ni fin, con la excedencia e iterabilidad de las prácticas significantes socio-históricamente incorporadas, con la resignificación y redescipción de todo contexto discursivo. En suma, ni el sujeto hablante ejerce un control soberano sobre lo que dice, ni la eficacia de la interpelación resulta mecánicamente anticipable: la estructura interpelativa desborda a los sujetos constituidos, y los sujetos nunca son definidos establemente por la interpelación que los convoca, ni, tampoco, por las convenciones siempre iterables y resignificables que se invocan para interpelar. Por lo demás, la interpelación que llama al sujeto a ser (ese acto de habla que constituye socio-discursivamente al sujeto, apelando a la incorporación de un estilo corporal, mediante la inscripción de cierta performatividad en los cuerpos parlantes) se ve constantemente rebasada por la propia performatividad de los cuerpos que hablan; así, pues, la interpelación performativa resulta siempre contingente, variable e inestable, en virtud de las significaciones excedentes que los cuerpos parlantes producen y reiteran, al incorporar y resignificar el sentido de la interpelación⁸⁶².

Recapitulando, Butler sintetiza su concepción del performativo y de la agencia político-discursiva, del siguiente modo:

“Si la agencia no proviene de la soberanía del hablante, entonces la fuerza del acto de habla no es una fuerza soberana. La «fuerza» del acto de habla está relacionada, aunque de una forma incongruente, con el cuerpo cuya fuerza es desviada o transmitida a través del habla. En tanto que capaz de excitación, el habla es al mismo tiempo un efecto deliberado y no intencional del hablante. El que habla no es el que origina tal lenguaje, puesto que ese sujeto se produce en el lenguaje a través de un ejercicio performativo de habla anterior: la interpelación. Más aún, el lenguaje que el sujeto habla es convencional y, en ese sentido, es citacional. El esfuerzo legal por controlar el lenguaje ofensivo tiende a aislar al «hablante» en tanto que agente culpable, como si el hablante fuera el origen de tal lenguaje. De este modo, la responsabilidad del hablante se malinterpreta. El hablante asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. Renueva los detalles lingüísticos de una comunidad, volviéndolos a emitir y reforzando su lenguaje. La responsabilidad

⁸⁶² Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*, op. cit., pp. 247-250.

está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen”.⁸⁶³

Ciertamente, al concebir la performatividad del acto de habla, en función de la iterabilidad social y la citación interpelativa, la agencia político-discursiva resulta redescrita. De partida, el concepto de “agencia” no reintroduce en el lenguaje la autonomía soberana y la intencionalidad autoconsciente, sino que remite a una forma de responsabilidad post-soberana, dependiente de la iterabilidad y citacionalidad del lenguaje, cuya historicidad excede al sujeto hablante⁸⁶⁴. No en vano, las convenciones discursivas invocadas por el sujeto que habla constituyen un conjunto heredado de voces, un eco de otros cuerpos parlantes y de prácticas significantes socio-históricamente incorporadas⁸⁶⁵. Por lo demás, el sentido político del performativo, su promesa política inherente, se sigue de la capacidad que tienen los actos de habla para ejercer esta agencia político-discursiva post-soberana. Así, pues, –según Butler– no sólo es el caso que la construcción de las identidades político-discursivas tiene lugar performativamente; además, la fuerza del performativo (o sea, su capacidad para descontextualizar y resignificar las prácticas significantes convencionales que invocamos) hace posible la realización de invocaciones discursivas con un potencial subversivo⁸⁶⁶. Semejante estructura ambivalente del performativo (por una parte, se trata de prácticas significantes convencionalmente incorporados, pero, por otra parte, tiene la capacidad para resignificar su contexto social) le proporciona a la performatividad del acto de habla una particular potencia, a la hora de generar términos de resistencia a partir de los poderes político-discursivos vigentes. En ese sentido, –según Butler– la resignificación operada performativamente (a través de las prácticas significantes iterables que constituyen los cuerpos parlantes) brinda la opción para ejercer una agencia político-discursiva capaz de redescibir los contextos heredados y de forjar nuevas formas de legitimación, mediante el despliegue de un habla transgresora⁸⁶⁷. En conclusión, el performativo no sólo subyace a la constitución del sujeto político, sino que, además, hace posible una agencia político-discursiva apta para reformular la construcción del mismo sujeto, al resignificar y reapropiarse las prácticas

⁸⁶³ Ibid., p. 69.

⁸⁶⁴ Ibid., pp. 53-55.

⁸⁶⁵ Ibid., p. 51.

⁸⁶⁶ Ibid., pp. 256-259.

⁸⁶⁷ Ibid., pp., 71-73.

significantes convencionales que interpelan socialmente a los cuerpos parlantes. Desde esa perspectiva, se abre una tarea decisiva para la agencia político-discursiva post-soberana, toda vez que –según Butler– está en juego la resignificación y recontextualización de los términos y distinciones excluyentes, que han servido de base al léxico de la modernidad. Y es que, a través de la resignificación performativa, cabe introducir un sentido de diferencia y potencialidad en la modernidad, más allá de la tentación fundacionalista de refugiarse en principios esencializados y naturalizados⁸⁶⁸.

¿En qué medida convergen las interpretaciones que Virno y Butler realizan tanto del performativo, cuanto de su relevancia para la constitución del sujeto político-discursivo? En primera instancia, podría parecer que existe cierta inconsistencia entre la apuesta por el virtuosismo político ejercido mediante el performativo absoluto y la perspectiva de una resignificación de las prácticas significantes socio-históricamente incorporadas. Al fin y al cabo, el performativo absoluto –tal y como Virno lo concibe– involucra una instancia autorreferencial de discurso y un evento de lenguaje irrepetible, inseparable del acontecimiento de la voz; en tanto que la performatividad resignificante pasa por la descontextualización y por la repetición citacional de prácticas significantes que preexisten al evento de la enunciación. Sin embargo, un análisis más detallado de las propuestas de Virno y Butler revela una convergencia de fondo, que puede servir de guía para repensar una agencia político-discursiva radical: no en vano, lo que se autoafirma en la instancia autorreferencial del performativo absoluto no es sino la propia iterabilidad y citacionalidad, que son inherentes a la toma de la palabra y a la individuación de la facultad genérica de la palabra, siempre en la voz del cuerpo parlante; del mismo modo, la iterabilidad social del performativo y su capacidad de resignificación son indisociables de la incorporación socio-histórica contingente de los ecos de prácticas significantes, en la superficie material del cuerpo que habla. Así, pues, las opciones de una agencia político-discursiva radical precisan tanto de la autoafirmación de la potencia del decir, cuanto de la resignificación potencial de las prácticas significantes vigentes; en fin, el acontecimiento de la voz significativa y la resignificación de las significaciones corporales son la cara y la cruz de un performativo bifronte, que obtiene su capacidad de agencia práctico-política virtuosa, precisamente de su indeterminación potencial y de su ambigüedad estructural: de la unidad/diferencia entre hacer y el decir (pero, también, de la circularidad virtuosa entre inscribir y

⁸⁶⁸ *Ibid.*, pp. 257-258.

redescribir, entre incorporar y descontextualizar, o entre singularizar y exponer en común).

Capítulo 21.

Los actos de habla en el discurso político.

Aun cuando reconozcamos que la fuerza vinculante (y el potencial recontextualizador) del habla performativa resulta clave para la agencia político-discursiva, todavía queda pendiente la cuestión de cuál o cuáles son los actos de habla constitutivos en la instancia del discurso político y en el desempeño concreto de la agencia político-discursiva. Desde luego, no se trata de llevar a cabo otro intento de sistematizar criteriológicamente las expresiones realizativas, los actos de habla o las pretensiones de validez; simplemente, pretendemos recoger, citar y convocar algunas prácticas significantes que, con mayor o menor frecuencia, trazan el sentido del quehacer político-discursivo. De partida, hay que aclarar que los actos de habla desplegados en la agencia político-discursiva no son únicamente actos ilocucionarios, expresiones autorreferenciales de un acto que se cumple con tan sólo decirlo; de hecho, en el discurso político, existe una profunda vinculación entre la dimensión ilocucionaria y el aspecto perlocucionario de los actos de habla (esto es, aquello que se persigue instrumentalmente con la emisión del acto de habla). Y es que el habla política permanece siempre expuesta a la reapropiación de sus usos y a la reutilización de sus enunciados; no en vano, la agencia político-discursiva consiste tanto en la potencia del decir y del contradecir, o en la capacidad de resignificar y recontextualizar, cuanto en la disposición instrumental y el agenciamiento estratégico del decir. En ese sentido, la agencia político-discursiva es marcadamente perlocucionaria y, más específicamente, persuasiva; de hecho, no coincide con el acto que se cumple autorreferencialmente al enunciar (una promesa, una declaración, un pacto, etc.), sino que pretende provocar, disponer y apropiarse de ciertos efectos colaterales, que tienen lugar como consecuencia de alguna enunciación: intimidar, convencer, obligar, seducir, desalentar, motivar, etc. En fin, el discurso político no extrae su fuerza vinculante tanto de la gramática convencional de las situaciones de habla o de la capacidad de consenso entrañada en la argumentación racional, cuanto de la fuerza de la persuasión que el acto de habla ejerce. No en vano, hay que insistir en que la fuerza performativa de la agencia político-discursiva aparece ligada a la exterioridad de la interpelación y a la iterabilidad socio-histórica de la enunciación, al agenciamiento del poder-decir, así como a la capacidad de resignificar y contradecir; en ese sentido, no ha de extrañar que la iniciativa de la palabra performativa vaya acompañada (solidaria y circunstancialmente) de la

exterioridad de sus usos y apropiaciones estratégicas. Así, pues, la exposición en común de las voces singulares y la expresión público-polémica de sus demandas está internamente vinculada con las opciones de interacción y apropiación estratégica, así como con el desempeño persuasivo de la palabra. En suma, es tal la exterioridad y contingencia de la agencia político-discursiva, que resulta indiscernible de sus agenciamientos circunstanciales y apropiaciones externas, a través de la compleja trama del juego de lenguaje de la persuasión. Precisamente por eso, encontramos sospechosa la interpretación de la fuerza ilocucionaria como epifanía ética del Otro o vinculación normativa con un consenso racional: en ambos casos, asistimos a una marcada despolitización de la agencia político-discursiva, toda vez que se excluye el juego de la persuasión, al mismo tiempo que se consagra la moralización o eticización del discurso político. En conclusión, el discurso político resulta solidariamente ilocucionario y perlocucionario, de manera que la agencia político-discursiva está siempre involucrada en la producción situacional de efectos circunstancialmente persuasivos.

Si revisamos superficialmente el conjunto de nuestras tradiciones de pensamiento político (sin el afán de obtener un cuadro sistemático, sino únicamente un esbozo puntillista), llama la atención la diversidad de actos de habla que eventualmente han sido considerados decisivos para la constitución discursiva de lo político. Así, por ejemplo, en uno de los textos fundacionales de nuestras tradiciones políticas, Aristóteles no sólo establece el vínculo discursivo que agrupa a la comunidad política; además, señala cómo el discurso que nos hace agentes políticos concierne a la manifestación de lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el bien y el mal⁸⁶⁹. Ciertamente, esta “manifestación” discursiva de lo conveniente, justo y bueno, no puede consistir en un ejercicio de demostración necesaria; más bien, –para Aristóteles– entra en el dominio de la deliberación, que decide en el ámbito de lo contingente, y da lugar al despliegue de un tipo de discurso encaminado a considerar, en cada caso, lo que puede ser convincente y fidedigno: hablamos de la retórica⁸⁷⁰. En ese sentido, la agencia político-discursiva parecería estar básicamente ligada a un tipo de actuación lingüística o acto de habla “judicativo”; es decir, pasaría por formular una estimación de lo conveniente, o bien por emitir un juicio oficial o extraoficial, acerca de lo justo, conveniente y bueno (todo ello, a partir de razones probables o de pruebas verosímiles). En todo caso, como lo que está en juego en la acción política es –según Aristóteles– la decisión sobre los asuntos

⁸⁶⁹ Aristóteles, *Política*, op. cit., Libro I, 1253 a, 10-12.

⁸⁷⁰ Me remito a Aristóteles, *Retórica*, op. cit., 1354 b-1355 b.

comunes, la eficacia del discurso político también depende del cumplimiento de ciertos actos de habla “ejercitativos”, o sea, aquellos que deciden a favor de una línea de comportamiento o abogan por ella. Por otra parte, los actos de habla que se desempeñan en el discurso político exhiben una eficacia más que nada retórica, de modo que resultan indisociables del efecto perlocucionario que producen, así como de la persuasión que ejercen. Es más, podemos especificar algunos ejemplos concretos de actos de habla comprendidos en la acción político-discursiva, ateniéndonos a los tipos de discurso y de argumentación retórica, que Aristóteles distingue: en primera instancia, la deliberación sobre el futuro probable, en busca de decisiones públicas vinculantes beneficiosas para la comunidad da lugar –según Aristóteles– al discurso eminentemente político, tal y como se ejerce en asambleas y reuniones políticas, en las cuales se realizan actos discursivos como “exhortar” o “disuadir”. Ahora bien, la dilucidación de si ciertos acontecimientos ocurridos en el pasado constituyen delito, así como la resolución de los litigios en los tribunales, implica también el desempeño de actos de habla como “acusar” o “defender”. Asimismo, existe un tipo de discurso retórico epidíctico, únicamente dirigido a la exhibición de la destreza del orador ante el público, que se asocia a actos de habla como “alabar” y “reprobar”, o “censurar” y “honrar”⁸⁷¹. En todo caso, a pesar de sus diferencias, estas especies de discurso retórico se inscriben en la misma matriz de una agencia político-discursiva, concebida en tanto que manifestación de lo justo, lo conveniente y lo bueno (ya sea deliberándolo, dictaminándolo o consagrándolo).

Desde luego, existen otros muchos actos de habla que nuestras tradiciones políticas han considerado constitutivos de la eficacia y fuerza vinculante del discurso político. Por ejemplo, no podemos desconocer la eficacia político-discursiva del “juramento”, ese acto de habla que resultó decisivo en el discurso de la teología política medieval, no sólo para establecer los vínculos de fidelidad, sino, también, para expresar la fuerza autorizante de la investidura, tanto en los rituales de asunción de cargos, como en las ceremonias de coronación⁸⁷². En ese sentido, el juramento es un acto de habla

⁸⁷¹ Ibid., 1358 b-1359 a.

⁸⁷² A propósito de la relevancia político-discursiva del juramento en la teología política medieval, véase Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un ensayo de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 327-341. Kantorowicz registra un interesante desplazamiento en los usos del juramento, en el Medievo: “Un juramento feudal había sido adoptado por la Iglesia. Había sido transformado en un juramento episcopal en una época en la cual la monarquía papal se hallaba en una etapa de formación. En virtud de esta apropiación de la Iglesia, el juramento feudal vasallático se había convertido en un juramento al cargo que vinculaba al obispo no como vasallo, sino como «funcionario», y que le ligaba no sólo al papa, sino también a la institución abstracta del *papatus* y al oficio mismo del

compromisorio de un tipo muy especial: a diferencia de los compromisos y obligaciones interpersonales que se siguen contingentemente de una promesa, acuerdo o contrato entre particulares, quien jura (ya sea fidelidad, ya sea un cargo) se compromete y obliga por lo más alto (por algo trascendente y transpersonal): su dios o aquello que representa lo más sagrado, venerable y temible. En todo caso, el juramento institucional tiene siempre un cierto componente de acto de habla institucionalmente ligado, declarativo e incluso ejercitativo, en la medida en que se trata de una enunciación que ha de estar extralingüísticamente autorizada, y ha de tener lugar en un rito de institución: el “juramento” institucional crea una realidad institucional autorizada (la investidura del cargo), al jurar en nombre de lo que autoriza; pero inviste con una autoridad institucional que, no obstante, no crea únicamente por medio de la enunciación.

Uno de los actos de habla que más atención ha concitado en el discurso político de la modernidad (y sobre todo en la tradición del contractualismo) es el “pacto”. Así, por ejemplo, el contractualismo hobbesiano concibe la institución del Estado político como el cumplimiento de un acto político-discursivo de carácter aparentemente compromisorio: para procurar su autopreservación, los hombres convienen y pactan entre sí; esto es, transfieren de común acuerdo sus derechos a un poder soberano, el cual, de ese modo, adquiere su autoridad a partir del sometimiento de sus súbditos (así como al capitalizar el temor de los individuos y concentrar la fuerza)⁸⁷³. En fin, en la perspectiva de Hobbes, el lazo político parece basarse en la fuerza ilocucionaria de ese acto de habla compromisorio que es el “pactar”. En tanto que acto performativo, el

obispo, el *episcopatus*. Finalmente, ese juramento convertido en eclesiástico, y ahora seudofeudal, volvía a aparecer bajo un nuevo disfraz, en el Estado secular, como un juramento al cargo que exigía al rey y a sus funcionarios la protección de una institución impersonal que «nunca muere», la Corona”. (Ibid., p. 334).

⁸⁷³ En palabras de Hobbes: “El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*”. (Hobbes, T., *Leviatán*, vol. 1, op. cit., p. 179). De ahí que la caracterización hobbesiana de la institución del Estado se centre en el pacto efectuado: “Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común*”. (Ibid., pp. 179-180).

pacto puede realizarse expresamente, a través de alguna expresión realizativa (del tipo “yo doy”, “yo he dado”, “otorgo”, “yo otorgaré”, etc.); o bien mediante signos por inferencia, como consecuencia de acciones, o de omisiones y silencios⁸⁷⁴. El acto de habla consistente en pactar constituye –según Hobbes– una cierta forma de contrato, esto es, de transferencia de derechos entre partes, que obliga a cumplir en un tiempo venidero; en ese sentido, el pactar compromete a cumplir eventualmente lo pactado, que es siempre algo sometido a deliberación, un asunto venidero y posible⁸⁷⁵. Por cierto, el vínculo político-discursivo que se sigue del pacto no es únicamente atribuible a un compromiso realizativo y a la confianza mutua en el eventual cumplimiento de lo expresamente convenido; también se debe al temor a las consecuencias y a lo persuasivo que pueda resultar el poder del soberano. En fin, el vínculo político-discursivo que el pacto genera no es sólo de naturaleza ilocucionaria, toda vez que también obtiene su fuerza persuasiva de ese temor genérico que capitaliza el poder soberano, en tanto que titular exclusivo de la autoridad y la fuerza (que a todos somete y disuade por igual). Así, pues, el pacto resulta indisociable de un acto perlocucionario que garantiza la eficacia del acto de habla: cierta amenaza tácita que puede persuadir (y obligar) mutuamente a los pactantes a cumplir las obligaciones convenidas. He ahí el momento persuasivo del pacto, que constriñe y sujeta a todos los contratantes. En suma, la fuerza vinculante del pacto político-discursivo no depende tanto de las expectativas recíprocas de cumplimiento, cuanto de esa amenazadora fuerza autorizada, concentrada por el poder soberano, al cual todos los pactantes transfieren sus derechos. De ese modo, –en la perspectiva hobbesiana– el acto político-discursivo de pactar (ese acto de habla compromisorio y perlocucionario a un tiempo), que instituye el Estado soberano, constituye la fuente de la fuerza ilocucionaria de todos aquellos actos de habla a que el poder soberano tiene derecho, ya se trate de “ordenar”, “declarar”, “decretar”, “legislar”, “condenar”, etc.

Desde luego no han faltado las críticas a esta comprensión contractualista de la institución político-discursiva del Estado, a través de nuestras tradiciones políticas. Por ejemplo, Hegel rechaza insistentemente que la ciudadanía política y el derecho del Estado puedan derivarse de una vinculación político-discursiva de carácter contractual, ya que el contrato es una relación arbitraria (y privada) entre voluntades particulares, en tanto que la pertenencia al Estado y la autoridad de las instituciones públicas no pueden

⁸⁷⁴ Ibid., p. 143.

⁸⁷⁵ Ibid., p. 147.

ser arbitrariamente transados⁸⁷⁶. Y es que –para Hegel– la vida de las instituciones políticas concierne a la realización racional de una esfera de reconocimiento universal de la libertad, es decir, al despliegue orgánico de la universalidad del derecho, a la diferenciación interna de los poderes estatales y a la autodeterminación política del Estado; pero, también, pasa por la afirmación del momento decisivo de la soberanía. En ese sentido, Hegel considera que hay cierto acto de habla que expresa cabalmente la capacidad de decisión última (e infundamentada), la autocerteza de la soberanía y el momento singular de la autodeterminación política: se trata de la capacidad decisiva que tiene la persona singular del Estado (tal y como la encarna el poder del príncipe), al enunciar “yo quiero”. Así, pues, tal vez cabe hablar de un performativo político absoluto, el acto de habla ejercitativo por excelencia, que expresa el puro poder-decir institucional, la autocerteza de la autoridad y la inmediatez de la afirmación soberana; y es que, cuando la encarnación concreta de la persona del Estado dice “yo quiero”, asistimos a la absoluta iniciativa decisional que interrumpe la ponderación de los enunciados particulares, para dar un comienzo carente de fundamento a toda otra preferencia político-discursiva⁸⁷⁷.

Desde luego, –como Carl Schmitt sostiene– uno de los aspectos más llamativos del discurso político consiste en el sentido polémico de sus enunciaciones; y es que los actos de habla y los significantes políticos están siempre expuestos a ese antagonismo decisivo que es constitutivo de todo lo político (aunque no siempre haya sido tomado en serio por las filosofías políticas, que, más bien han tratado de neutralizarlo)⁸⁷⁸. Schmitt ha insistido en que lo político radica precisamente en cierta experiencia del

⁸⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, 1988, §75, *Obs*.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, § 279 y *Obs*. Según Hegel, el hecho de que la capacidad de decisión suprema sea ejercida por la voluntad perfectamente soberana de un singular (por la persona del monarca), constituye un momento racional de la concreción de la libertad en el seno del Estado moderno: “Así, el momento fundamental de la personalidad, que en un principio –en el derecho inmediato– era todavía abstracta, se ha desarrollado a través de las distintas formas de subjetividad, y aquí, en el derecho absoluto, en el estado, en la objetividad perfectamente concreta de su voluntad, es la *personalidad del estado*, su *certeza de sí misma*. Es el elemento último, que elimina toda particularidad en el simple sí mismo, y que interrumpe la ponderación de los pro y contra entre los que se oscila indefinidamente, y con su «yo quiero», *decide* y da comienzo a toda acción y toda realidad”. (*Ibid.*, *Obs.*, p. 363).

⁸⁷⁸ Carl Schmitt ha reconocido acertadamente este rasgo polémico de todos los significantes políticos: “[...] todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esta situación. Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos”. (Schmitt, C., *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 60-61).

antagonismo: aquélla que apela a la distinción decisiva entre amigos y enemigos; se trata del antagonismo decisivo que marca la pauta para las agrupaciones políticas, asociando o disociando a los hombres. Según Schmitt, es esta capacidad para marcar la pauta de la distinción decisiva amigo/enemigo lo que constituye la unidad de la soberanía política⁸⁷⁹. En ese sentido, habría un acto de habla que concentra la eficacia de lo político y constituye su criterio distintivo, a saber: la declaración de hostilidad, ese acto de habla tan declarativo como excepcionalmente ejercitativo, que permite marcar la pauta decisiva, al distinguir de modo incluyente/excluyente entre nosotros y los otros (amigos y enemigos).

Ciertamente, el repertorio de los actos de habla que han sido considerados cruciales para la eficacia del discurso político es muy nutrido; para concluir, tan sólo quisiéramos recordar de pasada algunos más, a modo de ejemplo. En nuestra indagación, ya hicimos referencia a la compleja eficacia práctico-política que se le ha atribuido a la “interpelación” del Otro, en la constitución del agente político-discursivo, o a las implicaciones normativas que Habermas extrae del acto de habla “comunicativo” (el cual tematiza de modo reflexivo pretensiones de validez, y anticipa contrafácticamente una comunidad consensual). No vamos a insistir en algunas de estas interpretaciones normativas o éticas de la acción político-discursiva, ya que desplazan el componente de antagonismo y las relaciones estratégicas que marcan todo lo político. Por otra parte, no podemos dejar de mencionar el modo en que Hannah Arendt ha vinculado la iniciativa político-discursiva, a ciertos actos de habla: tanto al acto de habla eminentemente declarativo que es la “fundación” y al momento constituyente inherente a la Constitución; cuanto al acto de habla promisorio de la “promesa”, en virtud del cual los hombres pueden reemprender y mantener la iniciativa político-discursiva (o, también, al acto de habla ejercitativo del “perdón”, que les permite a quienes actúan volver a empezar en un nuevo comienzo)⁸⁸⁰. Aunque, en todo caso, estimamos que la

⁸⁷⁹ Ibid., pp. 61-82.

⁸⁸⁰ Sostiene Arendt: “En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo. Del mismo modo que promesas y convenios se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible, también las facultades constituyentes, fundacionales y constructivas del hombre afectan más a nuestros «sucesores» y a nuestra «posteridad» que a nosotros mismos o a nuestra propia época. La gramática de la acción: la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres; la sintaxis del poder: el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior”. (Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., p. 180). A propósito

concepción arendtiana de la acción político-discursiva también desconoce el entramado estratégico y las fronteras antagónicas que recorren el espacio público-polémico de la agencia político-discursiva.

Tal vez haya que tomarse más en serio el aspecto fronterizo y la ambigüedad incluyente/excluyente de los actos de habla políticamente decisivos. En su particular “espectrograma” del texto marxista, Jacques Derrida aporta algunas pistas relevantes para pensar la indecible inscripción incluyente/excluyente de la agencia político-discursiva: se trata –según Derrida– de no seguir pensando la iniciativa político-discursiva en el modo performativo del “manifiesto”, es decir, como la automanifestación de lo manifiesto, que llama a advenir manifiestamente a aquello mismo cuya presencia plena testimonia anticipadamente, aquí y ahora, con sólo manifestarlo⁸⁸¹. En ese sentido, resulta interesante cómo Derrida enfatiza al aspecto diferencial y diferido de la agencia político-discursiva: no sólo se remarca la apertura indecible que caracteriza al espaciamiento del espacio público, la con-yunción en la dis-yunción que nos reúne, así como la heterogeneidad que abre a un otro singular; sino que, también, se insiste en la falta de contemporaneidad a sí del presente vivo, en la estructura de herencia y en la espera sin reservas de una alteridad inanticipable, como condición de acontecibilidad de cualquier acontecimiento⁸⁸². Semejante estructura de herencia espectral marca toda agencia político-discursiva con la traza de la indecibilidad, ya que ni podemos desligarnos de las huellas que recibimos (de quienes ya no están entre nosotros), ni podemos dejar de permanecer abiertos a la alteridad inanticipable (de los advinientes que aún no están entre nosotros): sólo nos queda –según Derrida– re-iterar la iterabilidad de los simulacros espectrales y repetir la promesa indeterminada de acoger a un otro inanticipable. Así, pues, tal vez la agencia político-discursiva pase por la indecible eficacia de cierto acto de habla, particularmente involucrado en esa herencia espectral que nos constituye: la “conjuración”. Y es que, en la redescipción derrideana, la “conjuración” es tanto “conspiración” (compromiso soterrado contra cierto poder), cuanto “convocación” (encantamiento que llama a venir) y “conjuro” (exorcismo mágico que tiende a expulsar)⁸⁸³. En fin, –según Derrida–, a

de la relevancia del perdón y la promesa para la acción político-discursiva, véase Arendt, H, *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 106-107.

⁸⁸¹ Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., pp. 119-120.

⁸⁸² Ibid., pp. 13, 41-43 y 79-80.

⁸⁸³ Ibid., pp. 54-62. Sostiene Derrida: “Una conjuración es, en primer lugar, una alianza, ciertamente, a veces una alianza política, más o menos secreta, cuando no tácita, un complot o una conspiración. Se trata de neutralizar una hegemonía o de derribar un poder. (En la Edad Media, *conjuratio* designaba también la

través de la agencia político-discursiva nos corresponde volver a conjurar una y otra vez, repetir la conjuración y reiterar nuestros fantasmas, para hacerle justicia (más allá del derecho) a esa herencia espectral, de la que hay que hacerse cargo como una alteridad indecible⁸⁸⁴. Ahora bien, aparentemente la “conjuración” derrideana termina derivando en un mesianismo de la alteridad (cierta esperanza de justicia sin horizonte determinado, así como cierta promesa de acogida hospitalaria de un Otro singular adviniente, la cual es tan carente de reservas, como indeterminada); de esa manera, nuevamente se neutraliza lo político: se desdibuja el trazado decisivo de distinciones antagónicas y la apropiación estratégica de las opciones socio-históricas concretas, al margen de las cuales apenas cabe hablar de agencia político-discursiva.

Asimismo, nos da que pensar el modo en que Giorgio Agamben asocia la ambigua (y paradójica) estructura del poder soberano, al acto de habla declarativo y ejercitativo del “bandir”: éste no consiste únicamente en decretar un “bando” y, así, exhibir el mandato y la enseña de la soberanía, sino que, también, tiene la eficacia político-discursiva de abandonar, expulsar de la comunidad y mantener en la excepción al “bandido”⁸⁸⁵. De ese modo, Agamben cree reconocer en el “bando” la relación político-jurídica fundamental: la suspensión de la ley en relación con una exterioridad; esa relación de excepción, que incluye, excluyendo. Como si el orden jurídico-político se sostuviera siempre en un estado de excepción, esto es, en una zona de indiferencia entre la naturaleza y la cultura, el derecho y la violencia, el exterior y el interior, la exclusión y la inclusión, la regla y la excepción.

Por lo demás, nos parece interesante el modo en que Bourdieu ha redescrito la eficacia de la “orden”, ese acto de habla directivo que, a diferencia del comando o la instrucción técnicos, no opera tan mecánica y unilateralmente: más bien, –como Bordieu plantea– la orden tiene la peculiaridad de obtener su eficacia performativa no sólo en virtud del reconocimiento de la autoridad de su enunciación, sino también mediante la incorporación (en el cuerpo de quien obedece) de una disposición habitual

fe jurada por la que los burgueses se asociaban, a veces contra un príncipe, para fundar los burgos francos.) En la sociedad secreta de los conjurados, algunos sujetos, individuales o colectivos, representan fuerzas y se alían en nombre de intereses comunes para combatir a un temido adversario político, es decir, también para conjurarlo. Pues conjurar quiere decir *también* exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada, las más de las veces un espíritu maléfico, un espectro, una especie de fantasma que retorna, o amenaza con retornar, *post mortem*. El exorcismo conjura el mal mediante unas vías que también son irracionales y mediante unas prácticas mágicas, misteriosas, incluso mistificantes”. (Ibid., p. 61).

⁸⁸⁴ Ibid., pp. 195-196.

⁸⁸⁵ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 43-44 y 141-143.

al reconocimiento práctico. En ese sentido, la orden se perfila como un paradigma de la eficacia de la violencia simbólica cotidianamente ejercida en las interacciones político-discursivas: la imposición e incorporación habituales de prácticas significantes hegemónicas⁸⁸⁶.

En fin, a través del esbozo superficial que hemos efectuado, se perfila todo un campo de indagación para la pragmática del discurso político. Ahora bien, desde nuestra perspectiva de una pragmática centrada en la problemática de la agencia político-discursiva, hay un tipo de acto de habla que patentiza ejemplarmente la eficacia performativa y la fuerza persuasiva involucradas en la agencia político-discursiva: nos referimos a la “demanda” litigiosa. De hecho, en la demanda litigiosa se pone de relieve toda la fuerza performativa de la palabra que nos convoca público-polémicamente. Y es que, a través de la demanda, mediante la iniciativa y la potencia divisora de la reclamación, se despliega en toda su complejidad tanto la articulación y apropiación diferenciales de las prácticas significantes, cuanto el antagonismo decisivo y el trazado estratégico de fronteras político-discursivas. Pero, además, con la demanda litigiosa, se ejerce la capacidad de resignificación y recontextualización, así como el poder de contradecir performativamente las prácticas significantes hegemónicas. En suma, a través de la demanda litigiosa se expone abiertamente la exterioridad constitutiva y la contingencia radical de las opciones de nuestra agencia político-discursiva⁸⁸⁷.

⁸⁸⁶ Me remito a Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 222-223.

⁸⁸⁷ A propósito de la eficacia de las demandas en la construcción de la agencia político-discursiva, véase Laclau, E., *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 97-130. Laclau se hace cargo del carácter antagónico y contingente de la agencia político-discursiva, toda vez que reconoce el ambiguo juego de equivalencia y diferencia que se da en la articulación de las demandas sociales: “[...] la unidad del grupo es, en nuestra perspectiva, el resultado de una articulación de demandas. Sin embargo, esta articulación no corresponde a una configuración estable y positiva que podríamos considerar como una totalidad unificada: por el contrario, puesto que toda demanda presenta reclamos a un determinado orden establecido, ella está en una relación peculiar con ese orden, que la ubica a la vez dentro y fuera de él. Como ese orden no puede absorber totalmente a la demanda, no consigue constituirse a sí mismo como una unidad coherente. La demanda requiere, sin embargo, algún tipo de totalización si es que se va a cristalizar en algo que sea inscribible como reclamo dentro del «sistema»”. (Ibíd., p. 9).

Conclusión.

Hacia una pragmática radical.

Al cabo de nuestra indagación sobre la constitución discursiva de los espacios públicos y contrapúblicos, estamos en condiciones de explicitar ciertos compromisos y apuestas esbozados en este trabajo. Y es que, aunque nos ha guiado una vocación deconstructiva y metacrítica, a la hora de explorar los márgenes discursivos y los trasfondos socio-históricos de la esfera pública que habermas idealiza, sin embargo, nunca pretendimos incurrir en un simple ejercicio de desfondamiento de la esfera público-política y de la agencia político-discursiva que la sostiene. En ese sentido, al exponer los márgenes, fracturas y trasfondos socio-históricos de la *öffentlichkeit*, y al explorar las ambivalentes relaciones de constitución que se dan entre espacialidad y política, entre espacialidad y discursividad, entre el discurso y lo público-político, o entre la agencia político-discursiva y la performatividad, nuestra indagación abre la opción de nuevos usos, apuestas y modos de apropiación tanto de las esferas públicas cuanto de la iniciativa político-discursiva. En fin, creemos que, de nuestras reservas frente a la fetichización de una esfera pública comprensiva, racional, universalista y consensual (que presuntamente garantizaría la autotransparencia de lo social), se siguen algunas vocaciones para poder repensar las esferas públicas y la agencia político-discursiva, y concebir otras opciones de su despliegue.

Una de las vocaciones de nuestra indagación ha consistido en tomarse en serio el emplazamiento espacial de la actividad humana mundanamente involucrada y, en particular, el sentido constituyente que la espacialidad introduce en el tener lugar de lo público-político. En efecto, entendemos que la esfera pública no puede dejar de emplazarse y espaciarse (del mismo modo que no es concebible ningún quehacer o deliberación compartidos, sin cierta exposición a la exterioridad y sin emplazarnos en el “entre” que nos permite encontrarnos y distinguarnos). En ese sentido, consideramos que las esferas públicas y contrapúblicas se despliegan reticularmente a través de toda una trama de espacios en los que tiene lugar la iniciativa compartida sobre lo común (o la contestación polémica y la interpelación de la exterioridad, que nos permiten redescubrir nuestros modos de comparecencia y concebir nuevas formas de vida). Pero, asimismo, reconocemos que la relación constituyente entre espacialidad y política es más compleja, ya que también involucra la construcción político-discursiva de la espacialidad y, en especial, de los espacios públicos. En fin, al explicitar esta relación

doblemente constitutiva entre lo político-discursivo y la espacialidad, se remarcan las opciones de apropiación transgresora y de transformación subversiva de los espacios públicos.

Por otra parte, la vocación decisiva de nuestra indagación no ha sido otra que repensar el tener lugar del discurso, para tratar de concebir el modo en que se constituye el ámbito de comunicaciones que sostienen la esfera pública, así como para poner de manifiesto el entramado público-polémico en que se halla circunstancialmente involucrada la toma de la palabra y la exposición en común de las voces singulares. Pero, al mismo tiempo, nos tomamos en serio el acontecimiento de la enunciación, el evento de la reapropiación del lenguaje y el desempeño de la capacidad de resignificar, en tanto que expresiones de un virtuosismo práctico-político transformador, capaz de abrir una esfera pública en sentido propio. Y es que, frecuentemente, la indagación del discurso en la esfera pública se limita a registrar los léxicos y diseños lógicos del discurso político, o a analizar los rendimientos de los medios discursivos de la comunicación política; sin embargo, en nuestra perspectiva, son la *performance* discursiva de lo político y el agenciamiento político del discurso (en su entrelazamiento político-discursivo) los que nos permiten redescubrir el circunstancial vínculo constitutivo entre lenguaje, publicidad y política. Se abre así la vía de una pragmática radical, que no se limita a interrogarse acerca de los usos situacionales del lenguaje y de los parecidos de familia entre los actos de habla, acerca de la gramática constitutiva que regula nuestros juegos de lenguaje, o acerca de las pretensiones de validez que desempeñan todas nuestras acciones comunicativas; más bien, asumimos la contingencia y facticidad de todas nuestras prácticas significantes, y nos hacemos cargo de su exterioridad constitutiva, tal y como se pone de manifiesto a través del carácter agonístico y público-polémico de su desempeño⁸⁸⁸. En fin, una pragmática radical se

⁸⁸⁸ Seguimos a Chantal Mouffe en su interpretación político-discursiva del concepto derrideano de “exterior constitutivo”: “En este caso, es la noción de un «exterior constitutivo» lo que me ayuda a destacar la utilidad de un enfoque deconstructivo para aprehender el antagonismo inherente a toda objetividad, así como a subrayar el carácter central de la distinción entre nosotros y ellos en la constitución de las identidades políticas colectivas. Con el fin de evitar cualquier equívoco, señalaré que el «exterior constitutivo» no puede reducirse a una negación dialéctica. Para ser un auténtico exterior tiene que ser incommensurable con el interior y, al mismo tiempo, condición para su surgimiento. Esto sólo es posible si lo que está «fuera» no es simplemente el exterior de un contenido concreto, sino algo que pone en cuestión la «concreción» como tal. Esto es lo que implica la noción derrideana de un «exterior constitutivo»: no un contenido que resulte afirmado/negado por otro contenido que sería simplemente su opuesto dialéctico –lo que sí ocurre si sólo estuviéramos diciendo que no existe un «nosotros» sin un «ellos»–, sino un contenido que, al mostrar el carácter radicalmente indecible de la tensión de su constitución, haga de su propia positividad una función del símbolo de algo que la supera: la posibilidad/imposibilidad de la positividad como tal. En este caso, el antagonismo no se puede reducir a

enfrenta básicamente a la cuestión de las condiciones de posibilidad de la agencia político-discursiva, que comprende tanto la problemática de la iniciativa política de la palabra y la *performance* discursiva, cuanto el problema de la constitución discursiva del agente político, a través del desempeño de la capacidad para resignificar que tienen los cuerpos parlantes.

Pensar la agencia discursiva no consiste únicamente en dar cuenta del tener lugar del discurso o de la actualización del lenguaje, tal y como acaece cada vez que el locutor singular toma la palabra, y se expone en común. Además, el desempeño de la agencia discursiva tiene interesantes connotaciones políticas, toda vez resulta indisociable de la organización socio-histórica de la *performance* verbal y de la reacentuación dialógica de otras voces. En ese sentido, el tener lugar del discurso patentiza la heterogeneidad polifónica y la dialéctica agonística de las voces socio-históricas (o sea el agonismo y exterioridad constitutivos del discurso), pero, también, pone de manifiesto la constitución discursiva del sujeto y la encarnación corporal de las prácticas significantes, así como expone la distribución asimétrica de las competencias lingüísticas y la apropiación diferencial del poder decir. Así, pues, la agencia político-discursiva concierne, en primera instancia, a esta exposición público-polémica de las voces singulares y a la capacidad de reacentuación que puede ejercer quien toma la palabra⁸⁸⁹.

un simple proceso de inversión dialéctica: el «ellos» no es el opuesto constitutivo de un «nosotros» concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible *cualquier* «nosotros». (Mouffe, “La paradoja democrática”, op. cit., p. 29).

⁸⁸⁹ En ese sentido, la “exterioridad constitutiva” nos sólo nos remite a ese “antagonismo” inherente a toda agencia político-discursiva (y que impide su objetivación); se trata, además, de la experiencia de “exposición” en común de los singulares, sin más vínculo que su propia comparecencia. Como Jean-Luc Nancy ha planteado, se abre así otra perspectiva de la comunidad y de la comunicación, que ya no presupone una sustancia interior o un vínculo intersubjetivo, en tanto que soporte de cierta comunión comunitaria, sino que tan sólo apela a la interrupción singular, a la exposición del entre y al reparto de las voces. Sostiene Nancy: “La comunicación, en estas condiciones, no es un «vínculo». La metáfora del «vínculo social» desgraciadamente supone, a «sujetos» (vale decir a objetos), una realidad hipotética (aquella del «vínculo»), a la cual esfuerzase en conferir una dudosa naturaleza «intersubjetiva», que estaría dotada de la virtud de vincular estos objetos los unos con los otros. Podrá ser tanto el vínculo económico como el vínculo del reconocimiento. Pero el orden de la comparecencia es más originario que el del vínculo. No se instaura, no se establece o no emerge entre sujetos (objetos) ya dados”. (Nancy, J., “La comunidad inoperante”; Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000, p. 58). Y añade Nancy: “Los seres singulares no son dados más que en esta comunicación. Vale decir *a la vez* sin vínculo y sin comunión, a la misma distancia de un motivo del enlazamiento o de un ayuntamiento por el exterior que del motivo de una interioridad común y fusional. La comunicación es el hecho constitutivo de una exposición al afuera que define a la singularidad. En su ser, como su ser mismo, la singularidad está expuesta al afuera. Por esta posición o por esta estructura primordial, es a la vez desprendida, distinguida y comunitaria. La comunidad es la presentación del desprendimiento (o de la supresión), de la distinción que no es la individuación sino la finitud com-pareciente”. (Ibíd., pp. 58-59). A partir de esta comprensión de la comunidad y la comunicación, también se perfila otra experiencia de lo político, que no es la de la

Por otra parte, el sentido de la agencia discursiva se patentiza con particular fuerza cuando el discurso exhibe toda su capacidad para hacer al decir, o sea, para realizar y autocumplir un acto, con tan sólo designarlo; precisamente, eso es lo que ocurre en las expresiones realizativas y en la enunciación performativa. Ahora bien, el performativo no constituye en ningún caso un acto de habla simple, que pudiéramos acotar con facilidad y tipificar exhaustivamente frente a otras manifestaciones lingüísticas de carácter constatativo; de hecho, el acto performativo es sumamente lábil e impreciso, ya que su cumplimiento depende de condiciones que interactúan de modo complejo y situacionalmente dependiente: está sujeto tanto a las convenciones discursivas habituales, cuanto a la adecuación de las circunstancias, y a la consumación de cierta intención inherente al acto de habla. De ahí que los intentos de regular las condiciones de satisfacción de los actos de habla performativos (así como las pretensiones de sistematizar criteriológicamente una tipología de los actos de habla) topen inevitablemente con los imprecisos límites del acto performativo y con la proliferación indefinida de los juegos de lenguaje. Y es que resulta difícil delimitar exhaustivamente las convenciones reguladoras y la intencionalidad constituyente de los actos de habla, toda vez que cualquier acto de habla está situacionalmente involucrado en un trasfondo de prácticas significantes compartidas que ni es intencional, ni está sujeto a reglas. Por otra parte, la iterabilidad transcontextual de las prácticas significantes hace inviable que encontremos contextos clausurados de uso, los cuales fijen el sentido de las expresiones realizativas. Además, la palabra encarnada exhibe una peculiar e impredecible iniciativa corporal, vinculada al ambiguo estatuto (constituyente/ constituido) de los cuerpos parlantes y de las voces significantes, la cual desborda cualquier intento de predeterminar la intencionalidad del querer-decir. En fin, no sólo ocurre que el acontecimiento de la enunciación performativa desborda lo dicho en el enunciado, sino que, además, la actuación performativa involucra mucho más que la expresión verbal realizativa; así, pues, el poder-decir rebasa lo dicho, del mismo modo que la *performance* discursiva es más que el acto performativo: en la medida en que pasa por la escenificación recurrente, la recontextualización y la incorporación de prácticas significantes. En ese sentido, el performativo parece obtener su fuerza precisamente de su indeterminación potencial y de ese involucramiento situacional (corporal y socio-histórico), tan inestable y contingente, cuanto repetible y ritual

institución o la organización, sino la exposición en común del trazado de la singularidad, la destinación del reparto y el desobrar de la comunidad. (Ibíd., p.74).

(cíclicamente recurrente). Por si fuera poco, la indecible fuerza del performativo (tan situacional como inestable, tan insustituible como iterable, tan institucional como transcontextual) está siempre expuesta a la apropiación socio-histórica y al desempeño agonístico del poder-decir, de manera que siempre permanece abierta la opción de un uso trasgresor de la eficacia de la palabra. En suma, la agencia político-discursiva está estrechamente vinculada a la eficacia performativa de la enunciación: al poder-decir (y hacer al decir), que los cuerpos parlantes encarnan al tomar la palabra, pero, también, a la capacidad agonística de resignificación socio-histórica de las prácticas significantes.

Ciertamente, en nuestra perspectiva de una pragmática radical, la actualización de la instancia de discurso no pasa por la tematización de los significantes, ni por la inscripción del repertorio léxico que presupone un discurso político determinado; tampoco se reduce a la articulación lógico-gramatical de los enunciados. Más bien, consideramos que la eficacia política del discurso se vincula a la enunciación y a la toma de la palabra, a la expresión performativa y a la *performance* vocal. En ese sentido, hay algunos aspectos de la actualización del lenguaje como discurso, que resultan cruciales para concebir el sentido de la agencia discursiva: la irrupción de la voz singular y su exposición en común, la posición del sujeto como locutor y la interpelación exterior del Otro, el eco de otras voces socio-históricas y la interanimación dialógica de lo dicho, la interrupción alternante y el agonismo de la interlocución. Ahora bien, estos aspectos de la agencia discursiva también constituyen rasgos decisivos de la interacción política en la esfera pública; al fin y al cabo, la diferencia litigiosa y la exterioridad público-polémica atraviesan la instancia de discurso, y, por otra parte, la apropiación socio-histórica de la fuerza performativa de la palabra marca cualquier desempeño de un acto de habla. La pragmática radical se hace cargo de semejante irrupción del conflicto en el seno mismo de la acción enunciativa, así como de la constitución discursiva del sujeto involucrado en la enunciación y de la exposición en común de las voces singulares (sin la cual no se actualizaría el discurso). De ahí que hayamos apostado por la problemática de la “agencia político-discursiva”: se enfatiza así el carácter intencional de todo acto de enunciación (constituyente del sentido y direccional), así como el nexo del discurso con la acción contingente y situacionalmente involucrada; pero, también, se destaca el carácter citacional e iterable de la *performance* discursiva, y la capacidad de resignificación asociada al poder-decir. En fin, la agencia político-discursiva, tal y como la concebimos desde una pragmática radical, nos sitúa más allá de la nostalgia de un sujeto soberano, que pretenda constituir el centro y origen

de todo sentido enunciable: de hecho, la agencia político-discursiva involucra también el descentramiento, la recontextualización y la resignificación de aquellas prácticas significantes que interpelan socio-históricamente al sujeto, y lo invisten como tal, al inscribirse en los cuerpos parlantes.

Por cierto, a través de nuestra indagación sobre el sentido práctico-político tanto de la instancia de discurso, cuanto de la eficacia del performativo, hemos topado reiteradamente con cierto límite inherente de la agencia político-discursiva, que es también su condición de posibilidad: la singularidad del cuerpo, en tanto que ambiguo ámbito de inscripción de las prácticas significantes y sede del agenciamiento político-discursivo. No en vano, hemos insistido recurrentemente en el carácter encarnado del lenguaje y en el involucramiento corporal de la palabra; hemos descrito de qué manera las prácticas significantes están siempre inscritas en la superficie de los cuerpos que constituyen, pero, también, hemos señalado cómo los cuerpos parlantes son interpelados socio-históricamente, e interactúan a través de la relación exterior entre las voces significantes. En todo caso, semejante corporeidad y encarnación de la agencia político-discursiva no corresponde a la constitución de un organismo clausurado; más bien, se trata de la apertura de un ámbito material de apropiación y resistencia, o de un frente carnal en que se relacionan antagónicamente las disposiciones socio-históricamente incorporadas, así como la potencia encarnada del poder-decir y la capacidad de resignificar cualquier práctica significativa corporalmente inscrita.

Desde luego, este involucramiento de las prácticas significantes, su arraigo en la constitución socio-histórica de los cuerpos, refuerza nuestra perspectiva del carácter situacional, potencial y contingente de la agencia político-discursiva en los espacios públicos. En ese sentido, a través de nuestra indagación, se ha ido consolidando cierta resistencia ante los intentos de limitar los juegos de lenguaje o de regular las condiciones de satisfacción de los actos de habla; y, aún más, ante la perspectiva de llevar a cabo una regulación normativa de los actos de habla, como si el performativo se pudiera asimilar al desempeño argumentativo de pretensiones de validez y a la anticipación contrafáctica del consenso comunicativo. Nos alejamos así, decididamente, de las tentaciones universalistas de cierta “pragmática universal”, la cual asume que todo acto de habla performativamente realizado (sin otra meta que el cumplimiento de su fin ilocucionario) presupone idealmente la universalización de sus propias pretensiones de validez; de ese modo, se supone que la acción comunicativa no distorsionada anticiparía siempre contrafácticamente un consenso universal, tan sólo en

virtud de la fuerza vinculante de la aceptabilidad racional en una comunidad ilimitada de comunicación. Por el contrario, la pragmática radical considera constitutivo el involucramiento situacional y contingente de los actos de habla, así como se toma en serio la heterogeneidad de los juegos de lenguaje y la capacidad de resignificación socio-histórica, que se ejerce a través de la agencia político-discursiva, sin que exista convergencia posible en torno a algún universo de discurso racionalmente consensuable; además, la pragmática radical asume el carácter litigioso del discurso, siempre expuesto a la apropiación socio-histórica de la eficacia de la palabra (e inevitablemente incluyente/excluyente). En fin, la pragmática radical se hace cargo de la irrupción circunstancial de la iniciativa de la palabra, y reconoce la contingencia de toda reescenificación del poder-decir; pero, también, afirma la potencia y agonismo involucrados en la agencia político-discursiva que abre la esfera pública.

De ese modo, desde la perspectiva de una pragmática radical, no se puede desconocer el arraigo local y el sentido potencial, indecidible y siempre recontextualizable de nuestras prácticas significantes. Pero, asimismo, nos vemos llevados a vincular la capacidad de resignificación político-discursiva, tanto con la dialéctica litigiosa de la lucha por el reconocimiento, como con la exterioridad constitutiva que marca cualquier relación político-discursiva en la esfera pública, es decir, con su carácter indecidiblemente incluyente/excluyente, nunca clausurable mediante el consenso racional de una comunidad de comunicación universal. En suma, la comprensión de la agencia político-discursiva bajo los términos de una pragmática radical impide la clausura del universo de discurso y la reificación del orden discursivo (como un mero repertorio léxico, temático o lógico-gramatical), toda vez que patentiza la iniciativa contingente y la exterioridad constitutiva de cualquier toma de la palabra; pero, además, al asumir la exposición público-polémica inherente a toda práctica discursiva (así como el agonismo propio de la agencia político-discursiva), nos situamos más allá de toda mistificación de la comunicación, en tanto que esfera soberana de una acción autoconsciente, de una intersubjetividad plena o de un consenso racional. Es así como la pragmática radical rehuye la neutralización de lo político en el discurso, y restituye la agencia litigiosa y el espacio público-polémico, que son constitutivos de la política.

Sin duda, la agencia político-discursiva pone en primer plano la iniciativa de la voz singular y la expresión de las demandas, pero, también, patentiza la exterioridad de las voces y la pluralidad de ecos que resuenan en la conformación del agente, y lo

interpelan de modo heterogéneo. Así, pues, la perspectiva de una pragmática radical se hace cargo de esta diferencia de las voces socio-históricas, así como de la exterioridad de las interpelaciones que atraviesan la constitución del agente político-discursivo. Sin embargo, la exterioridad y pluralidad de las interpelaciones socio-históricas involucradas en la constitución de la agencia político-discursiva exhiben un marcado perfil agonístico, de manera que las diferencias se inscriben, se articulan, distribuyen y destituyen, precisamente en función de la división y a través del antagonismo. En ese sentido, la exterioridad constitutiva del discurso no se deja reducir ni a la concurrencia dialógica orientada al entendimiento, ni a la anticipación contrafáctica de un consenso racional (en el marco de una razón moral universalista); pero tampoco se asimila a la relación ética de recibimiento y responsabilidad incondicionales ante la interpelación exterior de un Otro. No en vano, cuando vinculamos la agencia político-discursiva a la “conversación”, no se trata idealizar el desempeño reflexivo de razones argumentativas puras, sino de exponer la exterioridad constitutiva y la asimétrica distribución de las voces socio-históricas, las cuales nunca convergen armónicamente en una única voz discursiva. Por otra parte, cuando pensamos la voz como iniciativa política, no se trata de rescatar la figura de un sujeto soberano (plenamente presente a sí mismo como una intención autocumplida); tan sólo pretendemos aprehender el sentido conflictivo y el antagonismo implícito en la agencia político-discursiva, siempre inseparable de la expresión de las demandas, así como indisociable de la articulación litigiosa de la protesta. En fin, la perspectiva de una pragmática radical vincula la agencia político-discursiva a la reafirmación de la potencia del decir (al tomar la palabra) y a la capacidad de resignificación de las prácticas significantes (al recontextualizar las significaciones inscritas a través de los cuerpos parlantes). Así, pues, estamos hablando de la potencia de contradecir y del carácter político-discursivamente productivo (no patológico) de la contradicción performativa: ésta cuestiona y desplaza los límites incluyentes/excluyentes de la universalidad vigente, cada vez que un Otro excluido expresa sus demandas en nombre de una universalidad descentrada y alternativa, al tiempo que deniega cierta universalidad excluyente (esto es, habla inclusivamente y desde su posición concreta de excluido). Semejante potencia litigiosa de resignificación, la capacidad de contra-decir performativamente, reabre continuamente la opción de transformación radical de lo existente, o sea, brinda una oportunidad para la agencia político-discursiva subversiva.

Por lo demás, el ejercicio de la agencia político-discursiva en las esferas públicas presupone que existe una dimensión de fuerza en la enunciación, cierta eficacia performativa de la palabra, que resulta irreducible al significado de lo dicho en el enunciado; estamos hablando de la fuerza ilocucionaria que caracteriza el sentido del desempeño de cualquier acto de habla. En cierto modo, concebir el sentido de la agencia político-discursiva pasa por resolver en qué consiste específicamente esa fuerza ilocucionaria que le otorga eficacia performativa a la palabra. Desde luego, a través de nuestra indagación, hemos asistido a numerosos intentos de redescrición de la dimensión de fuerza ilocucionaria, cada uno de los cuales ha enfatizado un aspecto particular de lo que ocurre cuando hacemos algo al decir, y autocumplimos un acto al enunciarlo. Desde que Austin ligara la fuerza ilocucionaria a la fuerza convencional de la situación de habla, la fuerza ilocucionaria ha sido vinculada a aspectos de la enunciación muy diversos: a la gramática constitutiva de los actos de habla y a la intención convencional que regula los usos del lenguaje; a la instancia de discurso situacionalmente autorreferencial; a la iniciativa del agente; a la capacidad de ruptura con el contexto y a la capacidad de recontextualización; a la autoridad socio-histórica con que está investido el portador de la palabra; a la fuerza (normativamente) vinculante del desempeño de pretensiones de validez; a la vinculación ética cara-a-cara de los interlocutores que se interpelan; a la potencia genérica del decir, o a la iterabilidad social del discurso. Cada una de estas maneras de comprender la fuerza ilocucionaria involucra un modo de entender la eficacia de la palabra y una determinada comprensión del discurso, pero, también, una visión de los lazos vinculantes que la palabra crea, así como una perspectiva de cómo el discurso puede coordinar o resignificar las interacciones sociales; en suma, de la interpretación de la fuerza ilocucionaria dependen las oportunidades abiertas para la agencia político-discursiva. En algunos casos, se sobrestima la ligazón institucional de los actos de habla; en otros casos, se enfatiza la iniciativa e intención constituyente del sujeto, como auténtica fuente de las regulaciones institucionales; a veces, prima una interpretación normativa o ética de los lazos sociales que la palabra engendra; pero no siempre se sopesa la potencia recontextualizadora del discurso performativo, ni se considera el poder transgresor de la agencia político-discursiva. Desde el punto de vista de una pragmática radical, nos alejamos de las tentativas de gramaticalizar las convenciones que rigen la fuerza situacional del performativo, así como descartamos las caracterizaciones normativas de la fuerza ilocucionaria, ya sea en los términos de una moral universalista (que asocie la fuerza

ilocucionaria al desempeño de pretensiones de validez universalizables y a la anticipación contrafáctica de una comunidad ilimitada de comunicación), ya sea bajo la forma de una ética de la alteridad (la cual ligue la fuerza ilocucionaria a la relación discursiva con el Otro, en tanto que relación originaria y fundante). No en vano, ni la anticipación contrafáctica del consenso racional, ni el recibimiento incondicional del Otro, se hacen cargo del antagonismo y de la exterioridad constitutiva que caracterizan a la agencia político-discursiva en los espacios públicos y contrapúblicos.

De partida, desde la perspectiva de una pragmática radical, consideramos que la fuerza ilocucionaria resulta inseparable de la circunstancialidad contingente y del involucramiento situacional autorreferente, que caracterizan a cualquier acto de habla. Desde luego, al reconocer el carácter situacional y contingente de los actos de los actos de habla, no estamos remitiendo a un contexto saturado o clausurado (ni tampoco a una situación totalmente determinable), que proporcione un sentido plenamente presente a la enunciación. Y es que, en el fondo, este involucramiento situacional y contingente es siempre reiteración de la indeterminación potencial de la palabra y recurrencia del poder-decir, sin que dispongamos de modelo general, código prefijado o contexto exhaustivamente determinable. En ese sentido, los actos de habla tan sólo obtienen su fuerza performativa, a partir de la propia ejecución situacionalmente autorreferencial de la potencia del decir, así como de la recurrente reescenificación de la capacidad de reiniciar el discurso y resignificar toda enunciación. Pero, además, desde nuestra perspectiva de una pragmática radical de la agencia político-discursiva, la fuerza performativa de la palabra adquiere un sentido litigioso; se da como dinámica de reapropiación y resistencia, como demanda antagónica y transformación subversiva. Así, pues, la fuerza ilocucionaria del performativo no sólo se vincula a la potencia genérica del decir, así como a la capacidad de descontextualización y resignificación circunstanciales, sino que, también, toma cuerpo a través de la dialéctica de la negación y la contestación vehemente. En fin, la agencia político discursiva tiene lugar mediante la exposición en común de las voces singulares y a través de la exterioridad constitutiva de las voces histórico-sociales que se emplazan en las esferas públicas; a través de la interpelación exterior, así como mediante la recurrente iteración de la potencia del decir y de la capacidad de resignificar. Ahora bien, hay que insistir en que –desde la perspectiva de una pragmática radical– la agencia político-discursiva no sólo presupone la exposición a la alteridad, y la heterogeneidad de las voces socio-históricas; además, exhibe un carácter fronterizo y limítrofe, es decir, una exterioridad constitutiva

incluyente/excluyente, en la medida en que la agencia político-discursiva obtiene su fuerza performativa precisamente de la contradicción performativa, del poder contra-decir, de la negatividad contestataria y de la resistencia transformadora, del antagonismo y de la iniciativa litigiosa de un habla subversiva. Por cierto, es este aspecto de acto limítrofe, de decisión incluyente/excluyente y de inestable delimitación vinculante frente a un Otro, lo que le proporciona a la agencia político-discursiva en la esfera pública su sentido eminentemente político, y no sólo el virtuosismo en el autocumplimiento del poder-decir, ni únicamente la ilimitada e indecible resignificación de las prácticas significantes.

Referencias bibliográficas.

- Adorno, T., *Teoría estética*. Madrid: Orbis, 1983.
- Adorno, T., y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Agamben, G., *Medios sin fin*. Valencia: Pre-textos, 2001.
- Agamben, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Agnew, J., *Geopolitics: Revisioning World Politics*. London: Routledge, 1998.
- Althusser, L., *Escritos*. Barcelona: Editorial LAIA, 1975.
- Anderson, B., *Comunidades imaginadas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Antelme, R., *La especie humana*. Santiago de Chile: LOM, 1999.
- Apel, K. O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Apel, K. O., “La «ética del discurso» ante el desafío de la «filosofía de la liberación». Un intento de respuesta a Enrique Dussel”, en Dussel, E., *Apel, Ricoeur y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, 1993.
- Arendt, H., *Crisis de la República*. Taurus: Madrid, 1973.
- Arendt, H., *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988.
- Arendt, H., *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Arendt, H., *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.
- Aristóteles, *Poética*. Barcelona: Bosch, 1987.
- Aristóteles, *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Política*. Madrid: Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Attali, J., *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1995.
- Augé, M., *Los «no lugares». Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 2004.

- Austin, J. L., “¿Cómo hablar? Algunos medios sencillos”, en Coumet, E., Ducrot, O., y Gattegno, J. (compiladores), *Lógica y lingüística*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1978.
- Bachelard, G., *La poética del espacio*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Bakhtin, M., *Estética de la creación verbal*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1982.
- Barthes, R., *El grano de la voz*. México, D. F.: Siglo XXI, 1983.
- Barthes, R., *El grado cero de la escritura*. México D. F.: Siglo XXI, 1987.
- Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- Benhabib, S., “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Birulés, F., (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.
- Benveniste, E., *Problemas de lingüística general*. México D. F.: Siglo XXI, 1971.
- Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- Bolleme, G., *El pueblo por escrito*. México D. F.: Gijalbo, 1990.
- Bourdieu, P., *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal, 1985.
- Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Bühler, K., *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Edad, 1982.
- Burke, P., *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Butler, J., *El género en disputa*. México D. F.: Editorial Paidós, 2001.
- Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- Cacciari, M., *Geo-filosofía de Europa*. Madrid: Alderabán, 2000.
- Canetti, E., *Masa y poder*. Madrid: Alianza, 1987.
- Casey, E., *The Fate of Place. A Philosophical History*. Los Angeles: University of California Press, 1988.
- Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

- Cavell, S., “Passionate and Performative Utterance. Morals of Encounter”, en Cavell, S., *Contending with Stanley Cavell*. Cary, N.C., U.S.A.: Oxford University Press, 2005
- Chartier, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Chartier, R., “Lecturas y lectores «populares» desde el Renacimiento hasta la época clásica”, en Cavallo, G., y Chartier, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 2004.
- de Certeau, M., *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Cohen, J. L., y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Coser, L. A., *Hombres de ideas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Craveri, B., *La cultura de la conversación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1994.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001.
- Derrida, J., *Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977.
- Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.
- Derrida, J., *De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 1986.
- Derrida, J., *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- Derrida, J., *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Detienne, M., “De las prácticas asamblearias a las formas políticas. Un enfoque comparativo”, en *Comparar lo incomparable*. Barcelona: Península, 2001.
- Dussel, E., “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, en *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*. México D. F.: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- Dussel, E. y Apel, K. O., *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2004.
- Eisenstein, E., *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. Madrid: Akal, 1994.

- Eley, G., "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- Elias, N., *El proceso de la civilización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Esposito, R., *Confines de lo político*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- Fichte, J. G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea*. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Fish, S., *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*. Barcelona: Ediciones Destino, 1992.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Foucault, M., *La arqueología del saber*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1987.
- Foucault, M., *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, 1987.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987.
- Foucault, M., *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, M., *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1992.
- Foucault, M., "Espacios otros", en revista *Versión. Estudios de comunicación y cultura*. México: número 9, abril de 1999.
- Fraser, N., "Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- Fraser, N., *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Gadamer, H. G., *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Galli, C., *Espacios políticos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Gardiner, M., "Wild publics and grotesque symposiums: Habermas and Bakhtin on dialogue, everyday life and the public sphere", en Crossley, N., y Roberts, J. M., (eds.) *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Garvey, T. G., "The Value of Opacity: A Bakhtinian Analysis of Habermas's Discourse Ethics", en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 33, nº 4, 2000.

- Garnham, N., "The Media and the Public Sphere", en C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: The MIT Press, 1992.
- de Gaudemar, J. P., *La movilización general*. Madrid: La Piqueta, 1981.
- González de Requena Farré, J. A., "Política *sub specie communicationis*. Elementos de semio-política", en Revista *Mapocho*, nº 57, Santiago de Chile, 2004.
- Habermas, J., "The Public Sphere: an encyclopedia article (1964)", en *New German Critique*, nº 3 (Otoño de 1974).
- Habermas, J., *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Habermas, J., "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1994.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid: Taurus, 1999.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1992.
- Habermas, J., *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2000.
- Habermas, J., *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Havelock, E., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Havelock, E., *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 2002.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, 1988.
- Heidegger, M., "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1964.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Heidegger, M., *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987.
- Hénaff, M., *Sade. La invención del cuerpo libertino*. Barcelona: Destino, 1980.
- Hirschman, A. O., *Salida, voz y lealtad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Hirschman, A. O., *Tendencias autosubversivas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Hobbes, T., *Leviatán*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.

- Jameson, F., *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2002.
- Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un ensayo de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.
- Laclau, E., *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Landes, J., “The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration”, en Meehan, J., *Feminists Read Habermas: gendering the subject of discourse*. London: Routledge, 1995.
- Lefebvre, H., *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Lefort, C., *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- Liotard, J., *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1979.
- Malpas, J., *Place & Experience: A Philosophical Topography*. Port Chester, N. Y., U. S. A.: Cambridge University Press, 1999.
- Malpas, J., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007.
- Marx, K., “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”, en *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Marx, K., “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- McKeon, M., “Parsing Habermas's «Bourgeois Public Sphere»”, en *Criticism*, Primavera del 2004, Vol. 46.
- McLuhan, M., *La galaxia Gutenberg*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Melton, J. H., *Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Port Chester, N. Y., U. S. A.: Cambridge University Press, 2001.
- Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Mouffe, C., *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Nancy, J. L., *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000.

- Negt, O. & Kluge, A., “*The Public Sphere and Experience: Selections*”, en *October*, Vol. 46, Otoño de 1988.
- Oakeshott, M., *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Olson, D. R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Ong, W., *Oralidad y escritura*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Platón, “República”, en *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 2000.
- Poizat, M., *Vox populi, vox Dei. Voz y poder*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Rama, A., *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar, 2004.
- Rawls, J., “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Ricoeur, P., *El discurso de la acción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1981.
- Ricoeur, P., *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.
- Rousseau, J., *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Rousseau, J., *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid: Akal, 1980.
- Ryan, M., “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America”, en Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Schmitt, C., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europaeum»*. Granada: Comares, 2002.
- Schmitt, C., *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Schmitt, C., *Tierra y mar*. Madrid: Trotta, 2007.
- Searle, J. R., *Actos de habla*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980.
- Searle, J. R., “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”, en Valdés Villanueva, L. M. (ed.), *La búsqueda del significado*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.
- Searle, J. R., *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Grijalbo, 1996.
- Searle, J. R., *Razones para actuar*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2000.
- Searle, J. R., *Mente, lenguaje y sociedad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Sennett, R., *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 2002.

- Sloterdijk, P., *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2004.
- Smith, N. & Katz, C., "Grounding Metaphor. Towards a spatialized politics", en S. Pile (ed.), *Place and the Politics of Identity*. Florence, KY, USA: Routledge, 1993.
- Stedman Jones, G., "Cultura y política obreras en Londres: notas sobre la reconstrucción e una clase obrera", en Novelo, V. (comp.), *Historia y cultura obrera*. México D. F.: Instituto Mora-CIESAS, 1999
- Taylor, Ch., *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Thompson, J. B., *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- de Tocqueville, A., *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza editorial, 1998.
- de Tocqueville, A., *La democracia en América*, 2. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1985.
- Virno, P., *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2003.
- Virno, P., *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- Virno, P., *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005.
- Voloshinov, V. N., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Warner, M., "Publics and Counterpublics", en *Public Culture*, 14(1), 2002.
- Wertsch, J., *Voces de la mente*. Madrid: Visor, 1993.
- Zumthor, P., *La letra y la voz*; Madrid: Cátedra, 1989.
- Zumthor, P., *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus, 1991.
- Zumthor, P., *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994.